This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,082,900

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

89206
R47

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

9e Année. — 1901.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1901

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Influence du Code sacerdotal sur les prophètes.

RÉSUMÉ DES RECHERCHES PRÉCÉDENTES

Je suis arrivé au terme de mon enquête. Elle a été longue et pénible bien au delà de notre première estimation; longue parce que je me suis défendu de dédaigner la plus petite raison qui puisse être invoquée pour la théorie que je combats ou contre celle que je défends; pénible parce que ce n'est pas sans éprouver des regrets cuisants et souvent renouvelés qu'on s'attaque à une doctrine triomphante dont les fondateurs et les propagateurs forment non seulement une phalange de savants éminents qu'on admire, mais encore un cercle exquis d'esprits sympathiques dont la longue amitié constitue l'acquisition la plus précieuse de ma vie. Cependant, si l'amour de la vérité sans fard et sans réticence m'oblige à m'inscrire contre un point de vue dont la fausseté me paraît démontrée, je ne crois pas qu'on puisse trouver au milieu des vivacités les plus aiguës une seule expression qui soit entachée d'un caractère personnel. Cette méthode d'entière franchise vis-à-vis du système et profondément respectueuse pour ses auteurs nous guidera aussi dans le résumé substantiel dont nous croyons utile de faire suivre l'examen détaillé des diverses questions traitées jusqu'ici. Des notes concises seront consacrées à un certain nombre de remarques qui n'ont pas été suffisamment relevées au cours des

investigations précédentes. Ce résumé suivra l'ordre chronologiquement ascendant des écrits analysés, dans les conditions déterminées au début de ces études (p. 183).

I. — *Emploi d'expressions particulières aux auteurs sacerdotaux du Tétrateuque.*

Malachias : משחת (I, 14; L., XII, 25); פרש (II, 3; Ex., XXIX, 14; L., IV, 11; VIII, 16; XVI, 27; N., XIX, 5); בריתי ... החיים והשלום (II, 5; N., XXV, 12-13); פנות אל המנחה (II, 13; N., XVI, 15).

Zacharie : שרוט ישרטו (XII, 3; L., XXI, 5); לבד (XII, 12-14; Ex., XVI, 9; XXXVI, 16); הנזר, « s'abstenir de certains aliments » (VII, 3; N., VI, 2, 3, 5, 6, 12).

Aggée : נפש, « cadavre » (II, 13; L., XXI, 1; XIX, 28; N., VI, 6; XIX, 13); טמא נפש (*ibid.*; N., V, 2; IX, 6, 7, 9).

Isaïe II : כוש וסבא (XLIII, 3; G., X, 7); אנשי מדה (XLV, 14; N., XIII, 32); אשם (LIII, 10; L., VII, 1-7).

Ézéchiel : רקיע (I, 22; G., I, 6); דמות כמראה אדם (*ibid.*, 26; G., I 26-27); הקשת ... בענן (*ibid.*, 28; G., XI, 12-16); נשא יד (XX, 5; Ex., VI, 8); ואודע (*ibid.*; Ex., VI, 3); זרות (XX, 23; L., XXVI, 33); עץ עבות (XX, 28; L., XXIII, 40); עבר תחת השבט (XX, 37; L., XXVII, 32); ארץ מגורים (XX, 38; G., XXVI, 7; XXVIII, 4; XXXVII, 1; Ex., VI, 4); בין קדש לחל לא הבדילו (XXII, 26; L., X, 10); כרוב הסוכך (XXVIII, 14; Ex., XXV, 19-20); ממשח (*ibid.*; Ex., XXX, 22-33); תמים ... בדרכיך (*ibid.*, 15; G., VI, 10 : בדרכו pour בדרתו); כל נפש חיה אשר ישרץ (XLVII, 9; G., I, 21); דגת הים (XLVII, 10; G., I, 27-28); גר ... אזרח (XLVII, 22; L., XVII, 15 *passim*); התנחל את הארץ (XLVII, 13; N., XXXIII, 54); נפל בנחלה (XLVII, 14; N., XXXIV, 2).

Jérémie : החניף ארץ (III, 2; N., XXXV, 33); אתת השמים (X, 2; G., I, 14); המעיט (X, 24; L., XXVI, 22); השם (X, 25; L., XXVI, 31); הקטר מנחה (XXXIII, 18; L., II, 1-16); קרא דרור (XXXIV, 8-16; L., XXV, 10); כל אכליו יאשמו (II, 3; L., XX, 14-16); טמא־לתועבה (II, 7; L., 25-30); ארון

ברית יהוה (III, 16; Ex., XXV, 21); אשיתך בבנים (III, 19; Ex., IV, 22-23); גשם .. בעתו (V, 24; L., XXVI, 4).

Isaïe I : לקנות את שאר עמו (XI, 11; Ex., XV, 17); שפט בצדק (XI, 4; L., XIX, 15); ברכה ... יהוה (XIX, 24; G., XII, 2); ונודע יהוה ל (XIX, 21; Ex., VI, 3); גיא חזיון (XXII, 1; G., XXII, 10); כתים (XXIII, 1; G., X, 4); פסח (XXXI, 5; Ex., XII, 12, 23, 27); טמא, « déclarer impur » (XXX, 22; L., XIII, 8 *passim*); צפוי (*ibid.*; XXXVII, 17, 19; N., XVII, 3-4); זרה « rejeter, repousser » (*ibid.*; N,, XVII, 2); אפדה (XXX, 22; XXVIII, 8; XXIX, 5); רוה, « femme menstruée » (*ibid.*; L., XV, 33; XX, 18); אור שבעת הימים (*ibid.*, 26; G., I, 3); ליל התקדש חג, « la nuit où est saintement préparé le sacrifice festival » (*ibid.*, 29; Ex., XII, 13).

Michée : מגדל עדר (IV, 8; Genèse, XXXV, 21).

Osée : חטאת, « sacrifice de péché » (IV, 8; L., IV, 19 et ss.); נפש, « cadavre » (IX, 4; L., XXI, 1 *passim*); שרה את אלהים (XII, 4; G., XXXII, 29); ברח (XII, 13; G., XXVI, 43).

Amos : עצרת, « sacrifice de clôture de fête » (V, 21; L., XIII, 36).

II. — *Emploi d'expressions lévitiques dans le Deutéronome.*

צוה, « consentir » (III, 18; N., XXXII, 25); עבר חלוץ (*ibid.*; N., XXXII, 21, 27, 29, 30); נשיכם טפכם ומקניכם (*ibid.*, 19; N., XXXII, 26); ידעתי כי מקנה רב לכם (*ibid.*; N., XXXII, 1); ואת יהושע צויתי ביום ההוא (*ibid.*, 21; N., XXVII, 19, 21); המוציא לך מים (VIII, 15; N., XX, 10); ארון עצי שטים (X, 3; Ex., XXXV, 7; XXXVII, 1); הכרית en parlant des Chananéens (XII, 29; L., XVII, 10; XX, 3, 5, 6; XXVI, 22, 30; N., VI, 18); והרבך כאשר נשבע לאבתיך (XIII, 18; G., XXII, 16-18); צמר ופשתים יחדו = שעטנז (XXII, 11; L., XIX, 19); נגע צרעת (XXIV, 8; L., XIII, 2 *passim*); יורו (*ibid.*; L., XIV, 57).

III. — *Prescriptions et narrations sacerdotales rappelées par les prophètes.*

Malachias : Emploi de bêtes femelles à certains sacrifices (I, 1 ; L., III, 1, 6 ; IV, 28, 32 ; V, 6) ; bénédiction des prêtres (II, 2 ; N., IV, 22-27) ; supposition du devoir de témoigner (III, 5 ; L., V, 1).

Zacharie : Devoir pour les étrangers de célébrer la fête des tabernacles (XIV, 16 ; aggravation sur L., V, 1).

Isaïe II : Emploi du libanon et de la cannelle dans l'encens rituel (XLIII, 23-24 ; Ex., XXX, 23, 34) ; Yahwé jure de ne plus faire de déluge (LIV, 9 ; G., VIII, 11, 15) ; défense de voyager le jour du Sabbat (LVIII, 13 ; Ex., XVI, 29).

Ézéchiel : Profanation du Sabbat au désert (XX, 21 ; N., XV, 32-37) ; extermination limitée à la génération sortie d'Égypte (XX, 22 ; N., XIV, 11-37) ; Yahwé fait serment au désert de disperser Israël parmi les peuples (XX, 23 ; L., XXVI, 33) ; les premiers-nés sont éloignés du service du sanctuaire (XX, 26 ; N., III, 44-51) ; blasphèmes contre le nom de Yahwé (XX, 27 ; L., XXIV, 10-20) ; Les chérubins couvrent l'arche sainte de leurs ailes (XXVIII, 13 ; Ex., XXV, 19-20).

Jérémie : Payement de l'amende dite *Asham* par celui qui mange la chair sacrée (II, 3 ; L., XX, 14-16) ; conservation des tables de l'Alliance (du Décalogue) dans l'arche sainte (III, 16 ; Ex., XXV, 21 *passim*) ; absence de sacrifices à la sortie d'Égypte (VII, 22 ; le Décalogue manque de prescriptions sacrificielles) ; sainteté particulière du Sabbat (XVII, 22 ; G., II, 3) ; prolongation sévère de l'expiation des crimes des ancêtres par leurs descendants (XXIII, 18 ; L., XXVI, 39-40) ; la Minḥa est grillée avec l'encens sur le feu de l'autel (XXXIII, 18 ; L., III, 1) ; proclamation solennelle de la liberté (XXXIV, 15, 17 ; L., XXV, 10).

Isaïe Ier : Retour des carnassiers à la nourriture végétale primitive (XI, 7 ; G., I, 30) ; défense d'élever des *Ashêrîm* et

des *Ḥammânîm* (XVII, 5; XXVII, 9; Ex., XXXIV, 13; L., XXVI, 30).

Michée : Séjour de Jacob à Migdal-ᶜÊder (IV, 8; G., XXXV, 21); holocaustes de veaux d'un an (VI, 6; L., IX, 3).

Osée : Le droit des prêtres officiants à toute la chair du sacrifice de péché (IV, 4; L., IV, 19); mention de lois sacerdotales écrites (VII, 12); impureté des aliments préparés par une personne en deuil (IX, 4; N., XIX, 14 *passim*); Israël fils de Yahwé (XI, 1; Ex., IV, 22-23); Jacob saisit le pied de son frère au moment de naître (XII, 14; G., XXV, 26); Jacob lutte avec un ange (XII, 4; G., XXXII, 25); l'ange vaincu demande pitié en pleurant (XII, 5; avance sur G., XXXII, 27); fuite de Jacob en Aramée (XII, 13; G., XXVII, 43).

Amos : Défense de joindre des gâteaux à pâte levée au sacrifice de grâce (IV, 4; L., VII, 12-13 où il faut lire לא יקריב); Élohîm détruit Sodome et Gomorrhe (IV, 11; G., XIX, 29); sacrifices de clôture (V, 21; XIII, 36); trois catégories de sacrifices : *ᶜOlôt*, *Menaḥôt* et *Shelamîm* (V, 22; L., I, 3; II, 1; III, 1); absence de culte sacrificatoire durant le séjour au désert (V, 25; L. n'en rapporte rien de cette époque).

IV. — *Prescriptions et narrations deutéronomiques basées sur le document sacerdotal ou P.*

Haute taille des habitants de la Palestine, en dehors des ᶜAnâqîm proprement dits (I, 28; N., XIII, 32); les petits enfants que leurs pères croient menacés d'être enlevés par les Chananéens prendront possession de la terre promise (I, 39; N., XIV, 31); l'assemblée pleure pour la deuxième fois devant Yahwé (I, 45; N., XIII, 39); bref résumé des négociations qui eurent lieu entre Moïse et les deux tribus et demie au sujet du territoire transjordanique (III, 18-20; N., XXXII, 16-32); Moïse reçoit l'ordre de monter sur le mont ᶜAbârîm pour y mourir et de nommer Josué son successeur (III, 21-28; N., XXVII, 12-23, 20); destruction des adorateurs de Baᶜal-Peᶜor (IV, 3; N., XXV, 1-9); construction de l'arche en bois d'acacia pour

déposer les tables de la loi (x, 1-5 ; Ex., xxv, 21) ; élection de la tribu de Lévi pour fonctionner (comme prêtres et lévites) au temple de Yahwé (x, 8-9 ; N., iii 10 ; iv, 5, 15, 65); Datan et Abiram sont engloutis dans le sol (x, 8-9 ; N., xvi, 1-35) ; permission de manger la chair non consacrée (xii, 13, 23-24 ; allégement de la loi L., xvii, 3-7) ; témoignages (xvii, 6 ; développe N., xxxv, 30); addition de trois villes de refuge en deçà du Jourdain (xix, 1-13 ; complète L., xxxv, 10-34) ; défense de semer les vignes de deux espèces hétérogènes (xxii, 9; développement de la loi, L., xix, 19) ; défense d'atteler à la charrue un bœuf et un âne ensemble (xxii, 10 ; développement de la loi sur le croisement des bêtes, L., xix, 19) ; tresses commémoratives (xxii, 12 ; en avance sur N., xv, 28); défense d'épouser sa belle-mère (xxviii, 1 ; suite de L., xxviii, 8); impureté de la pollution nocturne (xxiii, 11 ; suite de L., xv, 16-17) ; intérêt des prêts (xiii, 20 ; généralise L., xxv, 36) ; vœux prononcés par une femme (xxiii, 24 ; renforce N., xxx, 3) ; référence aux lois sacerdotales sur la lèpre (xxiv, 8 ; L., xiii-xiv) ; salaire du journalier (xxiv, 14-15 ; spécifie L., xix, 13) ; parties de la moisson abandonnées aux pauvres (xxiv, 19-22 ; complète L., xix, 9-10).

J. Halévy.

Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne.

(*Suite.*)

IX

SARGANI-ŠAR-ALI.

14 lŭ mu-sar-ra-ba	ša duppa šua	celui qui cette tablette
15 šù-ne-ib-ur-e-a	usazakuni	endommagera,
16 an-en-lil gal-lŭ-bi	ilu En-lil šarrušu	le dieu En-lil, son roi,
17 gal-lŭ kur-kur-ra-ge	šar matâti	roi des pays,
18 gir-bi he-en-bur-ri	išidsu lisuha	sa base qu'il détruise
19 šà (= ŭ) kul-bi	ù zêršu	et sa postérité
20 he-en-til-li	lilguṭa	qu'il anéantisse !

REMARQUES

Noms communs : « mu-sar-ra-ba » (l. 14) ; — « gal-lŭ-bi » (l., 16) ; — « kul » (= « gul)-bi » (l. 19).

Formes verbales : « šù-ne-ib-ur-e-a » (l. 15) ; — « he-en-bur-ri » (l., 18) ; — « he-en-til-li » (l. 20).

X

GUDEA. — STATUE A.

Cartouche.

1 gu-de-a	Nabû	Nabû,
2 pa-te-si	iššak	gouverneur de
3 šir-pur-la-ki	Lagaš-ki	Lagaš,
4 lŭ ĕ-ninnû	ša bit-ninnû	qui le Bit-ninnû
5 an-nin-gir-su-ka	an ili nin-girsu	de Nin-Girsu,
6 in-ru-a	ibani	a construit

COLONNE I.

1 an-nin-har-sag	(ana) ili nin-haršag	(à) Nin-huršam,
2 nin uru da-sar-a	bêlitu karibat âli	dame qui bénit la ville,
3 am-tur-tur-ne	um mâri	mère des enfants,
4 nin-a-ni	bêltišu	sa dame,
5 gu-dĕ-a	nabû	Nabû,
6 pa-te-si	iššak	gouverneur de
7 šir-pur-la-ki-ge	Lagaš-ki	Lagaš,
8 ĕ uru gir-su-ki-ka-ni	bit-al-Girsu attuša	le Bit-âl-Girsu, le sien,
9 mu-na-ru	ibni	a construit;

Colonne II.

1 dub-pisan azag-ga-ni	dup pisan elli attuša	le Dup-pisan sacré, le sien
2 mu-na-gim	êpuš	il a fait
3 giš-dur-gar mah nam-nin-ka-ni	kussâ mahha ša bêlûtiša	le trône magnifique de sa majesté
4 mu-na-gim	êpuš	il a fait
5 ĕ-mah-ni-a mu-na-ni-tur	(ina) bit muhhišu ušêribšu	dans la maison de sa majesté il l'a introduit;
6 kur-mà-gan-ki-ta	ištu šad Magan-ki	de la montagne de Magan,

Colonne III.

1 nă-kal im-ta-dul-du	abnê kal ušêbilu	du dolorite il a fait apporter
2 alan-na-ni-ku	ana alanîša	pour sa statue
3 mu-tu	igzuz	il a fait sculpter
4 nin-an-ki-a nam-tar-ri-ne	(ana) belti mušimat šimâti sa šamê ù irṣiti	(à) la dame qui fixe les sorts du ciel et de la terre,
5 an-nin-tu	ili bêlit ilitti	Dame des naissances,
6 am an-ri-ne-ge	ummi ilâni	mère des dieux,
7 gu-dĕ-a	ša nabi	« (de) Nabû

Colonne IV.

1 lŭ ĕ ru-a-ka	bâni ša biti	le constructeur du temple,
2 nam-ti-la-ni mu-sud	balaṭsu irik	sa vie prolonge! »
3 mu-ku mu-na-sa	ana šumi iqbi	en nom il a proclamé
4 ĕ a-mu-na-ni-tur	(ana) bit šûa ušeribšu	dans le temple ceci il a fait entrer.

Statue C.

Colonne I.

1 an-nin-giš-zid-da	ilu nin-kitti	Nin-Kitti
2 an-gu-dĕ-a	il nabû	(est le) dieu de Nabû,
3 pa-te-si	iššak	gouverneur de
4 šir-pur-la-ki	Lagaš-ki	Lagaš
5 lŭ e-an-na	ša bit šamê	qui le temple du ciel
6 in-ru-a-kam	ibanima	a construit.

COLONNE II.

1 an innanna	(ana) ili innanna	(à) Innanna
2 nin kur-kur-ra	bêlit matâti	dame des pays,
3 nin-a-ni	bêltišu	sa dame,
4 gu-dĕ-a	nabû	Nabû
5 mu-gil-sa	mu-gil-sa	?
6 pa-te-si	iššak	gouverneur de
7 šir-pur-la-ki	Lagaš-ki	Lagaš,
8 lü ĕ-ninnû	ša bit-ninnû	qui le Bit-ninnû
9 an nin-gir-su-ka	ša nin-girsu	de Nin-Girsu
10 in-ru-a	ibani	a construit,
11 ud-an-innanna-ge	(ina) ûme ša ili innanna	au jour où Innanna,
12 igi-nam-ti-ka-ni	inâ balaṭi attuša	yeux de vie, siens,
13 mu-igi-bar-ra-a	inaši	a levé,
14 gu-dĕ-a	nabû	Nabû,
15 pa-te-si	iššak	gouverneur de
16 šir-pur-la-ki	Lagaš-ki	Lagaš,
17 giš-tug (-pi) dagal-a-kam	rapšu uzna bašû	d'oreilles vastes doué
18 nitah nin-a-ni	arad bêltišu	serviteur de sa Dame
19 ki-ag-a-an	ša irâmušu	qui l'aime
20 ga ù-šub-ba-ka	ga ša-išdi	le *ga* de la base,
21 giš ba-har	iṣ uṣuri	la marque de borne,
22 ka-al-ka	ša Ka-al	de *Ka-al*
23 uru ba-mul	uru namru (?)	le uru brillant,

COLONNE III.

1 im-bi ki-lah-lah-ga-a	ṭiṭsu ina ašri lahi	son argile dans un lieu pur,
2 im-mi-dib	iṣbat	il a pris;
3 šeg-bi	libnatsu	ses briques,
4 ki-el-la	(ana) ašri elli	dans un lieu pur,
5 im-mi-du	ušziz	il a placé,
6 uš-bi mu-azag	išdušu ibbu	ses fondations pures,
7 bil-im-ta-lal	ušanbiṭ	il a fait resplendir;
8 temen-bi	temenšu	son temen
9 ni-ir-nun-ka	ša ni-ir-nun	du *ni-ir-nun*
10 šu tag-ba-ni-dug	lapâtu iqbi	d'enlever (?) il a ordonné;
11 ĕ ki-ag-ga-ni	bit narâmišu	le temple qu'il aime,
12 ĕ-an-na šag gir-su-ki-ka	bit-šamê lib girsu-ki	le Bit-šamê au milieu de Girsu,
13 mu-na-ni-ru	ibnišu	il l'a construit;

14 kur mà-gan-ki-ta	ištu šad màgan-ki	de la montagne de Màgan,
15 nà-kal im-ta-dul-du	abnê kal ušêbilu	des pierres *kal* il a fait apporter,
16 alan-na-ni-ku	ana ṣalmišu	pour sa statue,
17 mu-tu	ihrî	il a sculpté :
18 gu-dĕ-a lŭ ĕ-ru-a-ka	ša Nabû banû bita	« de Nabû le constructeur du temple

COLONNE IV.

1 nam-ti-la-ni he-sud	balatsu lirik	sa vie qu'il prolonge ! »
2 mu-ku mu-na-sa	ana šumi ibbi	pour nom il a proclamé,
3 ĕ-an-na-ka	ina bit-šamê	dans Bit-šamê
4 mu-na-ni-tur	ušêribšu	il l'a fait entrer.
5 lŭ ĕ-an-na-ta	ša ištu bit-šamê	Celui qui de Bit-šamê
6 ib-ta-ab-ud-du-ud-du-a	ušêṣâšu	la fera sortir,
7 ib-zi-ri-a	izâršu	l'endommagera,
8 mu-sar-a-ba šu-ne ib-ur-a	duppa šuata inakaršu	cette tablette mutilera,
9 ilu innanna	ilu Innanna	Innanna,
10 nin-kur-kur-ra-ge	bêlit matâti	Dame des pays
11 sag-ga ni-šun-na	rišišu ikkas	lui coupera (?) la tête,
12 nam-he-ma-tar	šimata lišim	le sort qu'elle tranche (= le fera mourir);
13 giš-gu-za gub-ba-na	ša kussî êmidišu	de son trône établi
14 gir-bi	išdašu	la base
15 na-an-gi-ni	la ukin	elle ne consolidera pas,
16 kul-a-ni he-til	zêršu lilguṭa	sa famille qu'elle anéantisse,
17 bal-a-ni he tar	palšu liprus	son gouvernement qu'elle retranche.

STATUE E.

Cartouche.

1 gu-dĕ-a	nabû	Nabû
2 pa-te-si	iššak	gouverneur de
3 šir-pur-la-ki	Lagaš	Lagaš.

COLONNE I.

1 an Ba-u	ilu Bau	(à) Bau,
2 sal-šag-ga	ardat libbi	Dame de cœur,
3 tur-an-na	mârat Anim	fille d'Anu,
4 nin-uru-azag-ga	bêlit êri elli	Dame d'Eri-elli,
5 nin-he-gàl	bêlit higal	Dame de richesse,
6 nin-gir-su-ki-a nam-tar-ri	bêlit girsu-ki mušimat šimti	Dame de Girsu, fixant les sorts,
7 nin-di-kud uru-na	bêlit zakut êriša	Dame du jugement de sa ville,
8 nin sag-e ki-ag	bêlit rišat rêmi	Dame, souveraine de la pitié,
9 nin nin-u-gu-dĕ-a	bêlit nin munnabti	Dame de quiconque se réfugie (vers elle)
10 nin-a-ni	bêlitsu	sa Dame,
11 gu-dĕ-a	nabû	Nabû
12 pa-te-si	iššak	gouverneur de
13 šir-pur-la-ki	Lagaš	Lagaš
14 lŭ ĕ-ninnû	ša bit-ninnû	qui, le Bit-ninnû
15 an-nin-gir-su-ka	ša ili nin-girsu	de Nin-Girsu
16 ĕ-pa ĕ-ub-imin	bêt-haṭṭi bit kiššat sibi	le temple du « Sceptre », le temple des sept régions
17 mu-ru-a	ibani	a construit.
18 ud an-ba-u	ûm ilu Bau	Le jour que Bau,
19 nin-a-ni	bêltišu	sa Dame,
20 šag-azag-ga-ni ba-an-pad-da-a	(ina) lib elliša izakar šu	dans son cœur pur l'a mentionné,

COLONNE II.

1 nitah im-tug	zikru na'idu	en serviteur respectueux
2 nin-a-na-kam	ša bêltišu	de sa Dame,
3 nam-mah nin-a-na	ṣirût bêltišu	La souveraineté de sa Dame
4 mu-zu-zu	ušêdi	il a fait connaître;
5 pi-lul-da	uznâ danni	avec une forte intelligence,
6 an bau	ana ili bau	à Bau,
7 nin-a-na-ku	bêltišu	en sa Dame,
8 li-im-ma-ši-tar	ipqid ramanišu	il s'est confié;
9 nin ĕ-ninnû	bêlit bit ninnû	(à) la Dame de Bit-ninnû
10 ĕ ki-ag-ni	bit narâmišu	le temple qu'elle aime,
11 an-nin-girsu	(ša) ili nin-girsu	(et à) Nin-Girsu,

12 gal-lŭ a-ni	šarrišu	son roi,
13 mu-na-ru-a gim	ki ibani	de même il a construit;
14 ud an-bau	ûm ilu bau	le jour que (à) Bau,
15 tur an-na	mârat anim	fille de Anu,
15 nin uru azag-ga	bêlit êri elli	Dame de Eru-ellu,
17 nin-a-ni	bêltišu	sa Dame,
18 ĕ sil-gid-gid	bit sûqê-rêbê	le Bit sûqi-rêbê,
19 ĕ-ki-ag-ni	bit narâmšu	le temple qu'il aime,
20 mu-na-ru-a	ibani	il a construit,
21 uru mu-azag	êra ella	la ville pure
22 bil-im-ma-ta-lal	ušanbiṭ	il a fait briller;

COLONNE III.

1 ga-giš-šub-ba-ka	ša ga-giš-šub-ba	du ga giš-šub-ba,
2 giš-ba-har	giš-ba-har	la borne
3 ka-al-ka	ša ka-al	du Ka-al
4 gis-uru-ba-mul	giš-uru namru	le *giš-uru* brillant,
5 im-bi-ki-lah-lah	ṭiṭsu (ina) ašri lahi	son argile (dans) un lieu pur
6 im-mi-dib	iṣbat	il a pris,
7 šeg-bi ki-el-la	libnatsu (ina) ašri elli	ses briques (dans) un lieu pur
8 im-mi-du	ukîn	il a placé,
9 šeg-giš-šub-ba nigar	libit išdi êpuš	(de) briques la base il a fait,
10 nin-ul-pa-ne-uddu	nin ulṣi unammir	de toute sorte de splendeur il a orné,
11 uš-bi mu-azag	išdušu ellu	sa fondation pure
12 bil-im-ta-lal	ušanbiṭ	il a rendu brillante;
13 temen-bi	temenšu	sa terrasse
14 ni-ir nun-ka	ša ni-ir-nun	de ni-ir-nun
15 šu-tag ba-ni-dug	... šu iqbi	d'enlever il a ordonné;
16 an-ba-u nin-a-ni	ilu bau beltišu	(à) Bau, sa Dame,
17 nin uru-azag-gi	bêlit êri elli	Dame de Eru-ellu
18 im-si-a-an	palhiš	respectueusement
19 uru-azag-ga	(ina) êri elli	dans Eru-ellu,

COLONNE IV.

1 ki-lah-lah-ga-a	(ina) ašri elli	dans un lieu pur,
2 ĕ mu-na-ru	bita ibni	un temple il a construit;
3 giš-dur-gar mah	kussu ṣêru	le trône superbe

4 nam-nin-ka-ni	ša bêlûtiša	de sa majesté
5 mu-na-gim	ibni	il a construit;
6 ki-di-kud-na	ašar zakuti attuša	dans le lieu de son jugement
7 mu-na-tum	ukîn	il établit;
8 dup-pisan azag-ga-ni	pisan ellu, attuša	le pisan pur, sien,
9 mu-na-gim	ibni	il a construit,
10 ĕ mah-a-e	(ina) biti mahhi rabi	dans le temple « très sublime »
11 mu-na-ni-tur	ušêribšu	il l'a fait entrer;
12 dim (?) nin-an-da-gal-ki	dim nin ili rapiš-ki	le pilier de la dame de « Ili-rapiš »
13 mu-na-gim	ibni	il a construit,
14 ĕ-mah-na	(ina) bit-mah, attuša	dans le Bit-mah, sien
15 mu-na-ni-tum	ukînšu	il l'a placé.

COLONNE VII.

22 ĕ an-ba-u	bit ili bau	le temple de Bau
23 ki-bi gi-a-da	(ana) ašrišu (ina) taâri	en restaurant,
24 he-gâl-bi	hegalšu	ses biens

COLONNE VIII.

1 pa-ud-du-ag-da	(ina) šûpêšu	en faisant briller,
2 giš-dur-gar šir-pur-la-ki-ka	(ša) kussi Lagaš	du trône de Lagaš
3 gir-bi gi-na-da	išdušu (ina) kaâni	sa base en affermissant,
4 gu-dĕ-a	Nabû	Nabû,
5 pa-te-si	iššaku	gouverneur,
6 šir-pur-la-ki-ka	ša Lagaš	de Lagaš,
7 pa ka-gi-na	hatta pi kêni	le sceptre de l'ordre véridique
8 šu-na gâl-la-da	idušu ina ahâzi	de sa main en prenant
9 nam-ti-la-na	ša balaṭišu	de sa vie
10 ud-bi sud-a-da	ûmê šu ina arâki	les jours en prolongeant,
11 an-ra-ni	ilišu	ses dieux
12 an-nin-giš-zi-da	ilu nin-iṣ-kitti	Nin-kitti
13 an-ba-u	ilu bau	(et) Bau,
14 ĕ-uru-azag-ga-na	bit er-elli attušun	(dans) le temple Er-elli, le leur,
15 mu-na-da-tur-tur	ušêribu	il a fait entrer.

16 šag mu-ba-ka	(ina) libbi ša šatti ši	Au milieu de la même année,
17 kur mà-gan-ki-ta	ištu šad-màgan	de la montagne de Magan,
18 nà-kal im-ta-dul-du	abni kal ušêbilu	des pierres kal il a fait apporter,
19 alan-na-ku	ana ṣalmišu	en sa statue,
20 mu-tu	ihri	il a sculpté.

COLONNE IX.

1 nin-mu ba-zig-gi	bêltiya (ina) iši	« Madame, sois gracieuse,
2 nam-ti-ba	balaṭa qiši	la vie donne,
3 ud sag gab zal-zal	ûmê qarni dahdâti nummiri	les jours des cornes d'abondance fais briller! »
4 mu-ku mu-na-sa	ana šumi ibbi	pour (son) nom il a proclamé
5 ĕ a-mu-na-ni-tur	(ina) biti ušêribšu	(et dans) le temple il l'a fait entrer.
6 alan	ṣalmu	La statue
7 lŭ ĕ an-ba-u	ša bit ili bau	de celui qui la maison de Bau
8 mu-ru-a-kam	ibani šû	a construit, est celle-ci ;
9 ki-gub-ba-bi	manzazušu	(de) sa place,
10 lŭ nu zi-zi	maman aa ušêtiq	que personne ne (la) retire,
11 di-ka-bi	sattukšu	(que) les offrandes à elle destinées
12 lŭ la ba-ni-lal-e	mamman la ušatbâ	personne n'enlève.

STATUE H.

COLONNE I.

1 an-ba-u	ili bau	Bau
2 sal-šag-ga	ardat libbi	Dame au bon cœur,
3 tur an-na	mârat anim	fille d'Anu,
4 nin uru-azag-ga	nin êri elli	Dame de la ville sacrée,
5 nin hê-gàl	nin higalli	Dame des richesses,
6 tur an-azag-ga	mârat šami elli	fille du ciel pur,
7 nin-a-ni	beltišu	sa Dame,
8 gu-dĕ-a	Nabû	Nabû,
9 pa-te-si	iššak	gouverneur de
10 šir-pur-la-ki-ge	Lagaš	Lagaš,

COLONNE II.

1 ud-ĕ-sil-gid-gid	ûm bit-sûqi-rêbi	le jour que Bit-sûqi-rê bi,
2 ĕ-ki-ag-ni	bit narâmišu	le temple qu'elle aime,
3 ĕ hê-ul uru-azag-ga	bit duhdi ulṣi eri elli	temple d'abondance et de joie, de la ville sacrée,
4 mu-na-ru-a	ibani	il allait construire,
5 kur mà-gan-ki-ta	ištu šad Mâgan-ki	de la montagne de Magan,
5 nă kal im-ta-dul-du	abni kal ušêbilu	des pierres *kal* il a fait apporter,
7 alan-na-ni-ku	ana ṣalmišu	pour sa statue,
8 mu-tu	ihri	il a sculpté;

COLONNE III.

1 nin tur-ki-ag an-azag-ga-ge	bêlti mârtu ellitu ša ili šamê ellûti	« Dame, fille chérie du ciel pur,
2 am an-ba-u	ummu ilu bau	mère, Bau,
3 ĕ-sil-gid-gid-ta	ina bit-sûqi-rêbi	dans le Bit-šuqi-rêbi,
4 gu-dĕ-a	(ana) nabû	à Nabû,
5 nam-ti mu-na-sum	balaṭa idin	la vie donne ! »
6 mu-ku mu-na-sa	ana šumi ibbi	comme nom il a appelé.
7 ĕ uru-azag-ga-ka	(ina) bit-eri-elli	(et dans) le Bit-êri-elli
8 mu-na-ni-tur	ušêribšu	il l'a fait entrer.

REMARQUES

Noms propres : « gu-de-a »; — « šir-pur-la-ki»; — « ĕ-ninnû »; — « an-nin-gir-su »; — « an-nin-har-sag »; — « uru-gir-su-ki » — « mà-gan-ki »; — « nin-an-ki-nam-tar ri-ne »; — « an-nin-tu »; — « an-nin-giš-zid-da »; — « an-gu-de-a » (C. I, 2); — « an-innanna»; — « ka-al » (C. 22); — « ni-ir-nun » (C. III, 9); — « an-bau » (E. I, 1); — « an-na » (E. I, 3); — « ĕ-sil-gid-gid » (E. II, 18); — « nin-an-dagal-ki » (E. III, 12); — « ĕ-pa ĕ-ub-imin » (E. I, 16).

Noms communs : « gu-de-a » (= « nabû »); — « dup-pi-san » (A. II, 1); — « nà-kal » (A. III, 1); — « alan-na »

(A. III, 2); — « giš-tug-dagal-a » (C. I, 17); — « im » (C. III, 1); — « ga-ù-šub-ba » (C. II, 20); — « šeg » (C. III, 3); — « giš-gu-za-gub-ba » (C. IV, 13); — « bal » (C. III, 17); — « di-ku » (E. I, 7); — « nin-u-gu-de-a » (E. I, 9); — « ga-gis-šub-ba » (E. III, 1); — « giš-ba-har » (E. III, 2); — « giš-uru-ba-mul » (E. III, 4); — «nin-ul» = «mim-ma» (E. III, 10); — « giš-dur-gar » (E. IV, 3); — « di-kud » (E. IV, 6).

Formes verbales : «mu-sud» (A. IV, 2); — «mu-tu» (C. III, 17); — « mu-azag » (E. II, 21); — « mu-zu-zu » (E. II, 4); — «mu-na-ru» (A. I, 4); — « mu-na-gim » (A. II, 4); — « mu-na-sa» (A. IV, 3); — « mu-na-tum » (E. IV, 7); — «mu-na-sum » (Ib. III, 5); — «mu-na-ni-ru» (C. III, 13); — «mu-na-ni-tur» (C. IV, 4); — « mu-na-ni-tum » (C. IV, 15); — « mu-na-da-tur-tur » (E. VIII, 15); — « a-mu-na-ni-tur » (A. I, 5); — « mu-ru-a » (E. I, 17); — « mu-na-ru-a » (E. II, 13, 20); — « mu-igi-bar-ra-a » (C. II, 13); — « im-mi-du » (C. III, 5); — « im-mi-dib » (C. III, 2); — « li-im-ma-ši-tar » (E. II, 8); — « im-ta dul-du » (A. III, 1); — « bil-im-ta-lal » (C. III, 7); — « bil-im-ma-ta-lal » (E. II, 22); — « in-ru-a » (A. Cart. 6; C. II, 10); — « ba-mul » (C. II, 23); — « (giš)-ba-har » (C. III, 2); — « ba-zig-gi » (E. IX, 1); — « ba-an-pad-da-a » (E. I, 20); — « (lù-la)-ba-ni-lal-e » (E. IX, 12); — « (šu-tag)-ni-dug » (E. III, 15); — « ib-ur-a » (C. IV, 8); — « ib-zi-zi-a » (C. II, 7); — « ib-ta-ab-ud-du-ud-du-a» (C. IV, 6); — «ea-til» (E. IV, 16); — «he-tar » (C. IV, 17); — « nam-he-ma-tar » (C. IV, 12); — « na-an-gi-ni » (C. IV, 15); — « zal-zal » (E. IX, 3); — « (nu)-zi-zi » (E. IX, 10); — « ru-a » (C. III, 18); — « pa-ud-du-ag-da » (E. VIII, 1); — « gi-na-da » (E. VIII, 3); — « (šu-na)-gal-la-da » (E. VIII, 8); — « (ud-bi)-sud-a-da » (E. VIII, 10); — « (ki-bi)-gi-a-da » (C. VII, 23).

XI

UR-GUR.

1 an-en-lil	ilu en-lil	(à) En-lil,
2 gal-lù kur-kur-ra	šar matâti	roi des pays.
3 ur-an-gur	ur ili gur	Ur-gur,
4 nitah lig-ga	zikru dannu	héros puissant,

5 gal-lŭ uru-um-ki-ma	šar uri	roi d'Ur,
6 gal-lŭ ki-en-gi-ki-urṭu-ge	šar šumêri (ŭ) akkadi	roi de Sumer et d'Akkad,
7 ĕ-kur	ekur	Ekur,
8 ĕ-ki-ag-ga-ni	bit narâmišu	le temple qu'il aime,
9 mu-na-ru	ibni	il a construit.

REMARQUES

Noms propres : « an-en-lil » (1); — « ur-an-gur » (3); — « uru-um-ki-ma » (4); — « ki-en-gi-ki-ur-ṭu » (6).

Noms communs : « nitah » (4); — « lig-ga » (4); — « ĕ-kur » (7); — « ki-ag » (8).

Forme verbale : « mu-na-ru » (9).

RÉSULTATS PRÉLIMINAIRES — DISPOSITIONS MATÉRIELLES DES VERSIONS PHONÉTIQUES

En indiquant précédemment la méthode à suivre pour arriver à des résultats définitifs en ce qui concerne l'objet de l'investigation qui nous occupe, j'ai signalé la nécessité inéluctable de joindre aux anciens documents unilingues dits « sumériens » une version babylonienne ordinaire, c'est-à-dire phonétiquement exprimée. Cette condition préalable est maintenant un fait accompli. Les lecteurs sont mis à même de comparer à leur aise les formes de rédaction sur des textes d'une antiquité sans pareille. Pour conserver ce caractère précieux entre tous, j'ai arrêté les extraits au règne d'Ur-Gur, le plus ancien prince connu de la Babylonie unifiée sous la dénomination de Kiengi-Burbur (=Urṭu) ou Šumer et Akkad. Il m'a paru inutile de descendre jusqu'au règne d'Hammurabi où les inscriptions à double version font leur apparition officielle et ne discontinuent plus jusqu'à la conquête perse. Or, le fait seul de la possibilité d'une version parallèle des textes « paléo-sumériens » en sémitique constitue déjà un résultat d'une portée fort remarquable. L'antiquité nous a légué un grand nombre de textes rédigés en plusieurs langues à la fois, mais pas un d'entre eux ne se présente en colonnes parallèles.

Jamais l'idée n'est venue à l'auteur de l'inscription de Rosette de disposer dans trois colonnes mises en regard l'une de l'autre les textes hiéroglyphique, démotique et grec qu'il avait à faire connaître au public. Les scribes achéménides eux-mêmes, pour lesquels l'usage des bilingues babyloniens n'était pas un secret, ont préfére écrire tout d'abord le texte perse en entier puis y joindre, également en entier, les versions susienne et babylonienne. Sur le rocher d'Hadjiabad on voit de même les versions de l'inscription principale mises côte à côte mais séparément. Un coup d'œil jeté sur les bilingues babyloniens fait aussitôt connaître la cause qui en empêchait l'introduction chez les autres peuples. Le texte de la seconde colonne babylonienne suit ligne par ligne celui de la première en exécutant des coupures de phrase identiques. Un tel précédé est absolument impraticable quand il s'agit de langues à construction syntaxique différentes entre elles comme le sont les idiomes susmentionnés. Les langues modernes de l'Europe, quoique issues d'une même souche, peuvent illustrer cette vérité ; une version à la babylonienne d'une inscription française en russe ou en allemand donnerait une phraséologie ridicule et serait à peine comprise. La version française littérale que nous avons mise à la troisième colonne de nos textes donne une idée suffisante d'un tel galimatias. Mais, ceci établi, comment se fait-il qu'ils ont échappé à la difficulté qui partout ailleurs s'est opposée à l'introduction de versions bilingues parallèles? Dira-t-on qu'ils ont passé sans la sentir? Ce serait émettre une grosse absurdité, car dans le cas d'une telle inconscience la version sémitique devrait revêtir la forme incongrue et ridicule reflétant les tours de force exécutés par les traducteurs, or, cela n'est pas, car elles offrent précisément le style le plus pur et classique de la littérature millénaire des Babyloniens. Bon gré, mal gré, on est obligé de reconnaître que si les deux colonnes parallèles offrent en fin de compte des constructions syntaxiques qui se superposent dans les grandes lignes, c'est qu'elles sont l'image d'une seule langue exprimée de deux façons mécaniques différentes, idéographique et phonétique.

Complétons ces réflexions sur quelques points notables.

Les versions à colonnes parallèles inaugurées pour les monuments publics ont été conservées dans des compositions d'un caractère didactique telles que les syllabaires, les tables des paradigmes grammaticaux et les travaux lexicographiques. Dans les recueils religieux ou magiques les versions prennent une position interlinéaire. Chaque proposition idéographique est suivie d'une rédaction phonétique correspondante et comprenant la proposition entière. La connexion étroite des lignes parallèles se constate par ce fait que plusieurs idéogrammes qui figurent dans la ligne supérieure sont souvent rappelés dans la ligne inférieure par le signe ⁋ = *idem*. Cette circonstance empêche d'assigner à cette version un caractère didactique et ce sentiment est renforcé par une disposition particulière à certaines formules des récits magiques, formules où la phrase phonétique est placée entre deux parties de la phrase idéographique. Cela semble indiquer que le prêtre-devin devait réciter ces versets dans les deux rédactions dont la phonétique devait probablement être répétée par le malade pénitent. Il va sans dire que les renvois de ligne à ligne d'une part, l'enveloppement de la phrase sémitique par l'autre ne serait pas possible si cette dernière représentait une langue différente.

N'oublions pas ce dernier fait qui montre bien la fantaisie exubérante des historiens suméristes. Dans tout le domaine de la littérature babylonienne le « sumérien » a toujours la préséance sur la forme sémitique. S'il agissait d'une langue étrangère parlée jadis par un peuple vaincu et en grande partie assimilé, les vainqueurs sémites n'auraient pas manqué de donner la place d'honneur à leur propre langue nationale. Ceux qui dépouillent toute une race de son droit à l'existence se soucieront fort peu d'accorder à sa langue les honneurs de la préséance surtout après qu'elle a disparu de l'usage. Au contraire la différence pour le système idéographique devient naturelle dès qu'il incarne la première invention nationale ou plutôt la plus précieuse invention des divinités civilisatrices de la nation elle-même. A toutes les époques le système hiéroglyphique attribué au dieu Thot a eu la préséance dans les documents égyptiens. En Babylonie de même la rédaction antiquis-

sime qu'on attribuait à Nabu conservait sa prééminence et se transmettait pieusement de génération en génération malgré les transformations intervenues dans les formes courantes des signes et le caractère aussi inutile que lourd et encombrant qu'il acquérait dans les derniers temps. La superstition populaire a ajouté à son prestige en lui attribuant une vertu magique à laquelle le système phonétique n'a jamais osé émettre la moindre prétention. La tradition savante de son côté a fait tout son possible pour sauver de l'oubli les formes les plus archaïques de l'écriture cunéiforme au moyen de tables comparatives destinées aux scribes officiels de manière que les textes composés à plusieurs milliers d'années avant leur époque ne leur présentaient pas la plus petite difficulté de déchiffrement.

LES ÉLÉMENTS PRÉTENDUS NON-SÉMITIQUES DU SUMÉRIEN — VOCABULAIRE ET GRAMMAIRE

Abordons maintenant l'étude de l'essence même de ce que les esprits superficiels s'obstinent à appeler « langue sumérienne ». Transportons-nous aux derniers retranchements derrière lesquels nos adversaires ont pris position désespérant de pouvoir en trouver une meilleure. Arrivés vers 5000 avant notre ère dans la Babylonie du Sud, les Sémites emploient le demi-millier suivant à se substituer politiquement aux populations « sumériennes » du pays. Pendant ces opérations, ils délaissent leur langue nationale pour parler et écrire celle du peuple conquis et leurs dynastes se nationalisent au point de ne plus porter que des noms « sumériens ». Le roi En-šag-kuš-an-na est le plus ancien spécimen du dynaste sémitique sumérisé. La langue qu'il emploie dans son inscription en 4500 coïncide point par point avec celle parlée par les inventeurs du syllabaire qui ont dû vivre au moins 500 ans avant l'arrivée des Sémites, c'est-à-dire en 5500 au bas mot. L'origine sémitique que j'ai démontrée plus haut pour presque toutes les expressions de l'inscription du roi susnommé n'ébranlera guère la foi de ces croyants robustes qui vous répondent imperturbablement : C'est vrai, ces mots sont sémitiques, mais les Sé-

mites les ont empruntés à leurs prédécesseurs « sumériens ». Inutile de demander les preuves de ce dogme ; le dogme étant précisément ce qui ne permet pas de discussion. Heureusement, en dehors de ce petit cercle hermétiquement fermé, il y a une élite de jeunes assyriologues qui aspirent vers la lumière et les connaissances raisonnées. Les aider à se faire une opinion exacte sur ce sujet est pour moi un devoir impérieux auquel ma conscience scientifique ne saurait se soustraire sans diminuer à mes propres yeux.

Le sujet de notre investigation présente sera donc de répondre à la question suivante: Y a-t-il dans la littérature babylonienne des éléments non-sémitiques qui puissent être attribués à l'influence linguistique d'une race antérieure ? Si une telle influence a réellement existé, elle doit avoir imprimé son génie particulier dans les lectures des signes cunéiformes dont la création précéda de loin l'invasion sémitique en Babylonie. Elle doit ensuite se montrer, au moins dans une proportion remarquable, dans les constructions syntaxiques des textes faits sur les anciens modèles « sumériens ». Notre étude montrera ce qu'il faut penser des uns et des autres. Pour les phonèmes syllabiques nous suivrons, sauf quelques omissions, l'ordre du recueil Brunnow, mais sans aucun égard aux formes graphiques ; les règles de la syntaxe seront puisées dans nos textes.

LE VOCABULAIRE SUMÉRIEN

a) *Phonèmes monosyllabiques.*

A

1. a = mû, « eau »; — ammu (יָם = awwu, « mer, flot » ; — *idem*.

2. ab = abu, « père, vieux, ancien, dignitaire » (אָב) ; — *idem*.

3. ab = appu, aptu, « creux, niche, grotte, maison prinitive » (אפתא) ; — *idem*.

4. ag = banû, epešu, « enfanter, faire, construire » ; — voyez ag 3 et am.

5. ag, agagu (𒀀𒀀) = azazu, « être fort, violent » ; — *idem*.

6. ag, aga = ummu, « mère » ; — var. de am.

7. ad = abu, « père », ummu, « mère », ahu, « frère » ; — adu (יעד), « alliance, compagnie ».

8. al = allu, « chaîne » ; — *idem*

r. alalu, « attacher, suspendre »; אלל, עלל.

9. am(a) = ummu « mère »; — ummu (אֵם); var. eme.

10. an = Anû, « dieu céleste, dieu » (עַנָּת, עני); mét. « ciel, haut, élevé »; — *idem*.

11. az, as = asû, « sorte d'animal et de plante, guérir »; — אסא, « myrte, guérir »; *idem*.

12. aš = arratu, « malédiction, malheur »; — ašašu (עשש), « être sombre, être souffrant, être affligé ».

B

13. ba = našaru, « abattre »; —?

14. ba = qâšu, « donner, faire un cadeau, faire présent, offrir »; —?

15. bad = mûtu, « mort »; — battatu, mettre fin » (r. בתת); cf. til.

16. bad = dûru, « mur d'enceinte »; battu batte (cf. בנט; d'où אַבְנֵט, « ceinture »), « tout autour ».

17. bal = eberu, « passer, changer »; — balû (r. בלי), « passer, disparaître »; — *idem*.

18. bar(a) = parakku, « pavillon, édifice sacré »; *idem* (פרך); cf. פַּרֹכֶת; *idem*.

19. bi — kašu, « vase à boire, coupe »; šikaru, « vin de dattes »; —?

20. bil = išatu, « feu »; labu, « flamme »; — בלי, « détruire, anéantir »; — *idem*.

21. bil = eššu, « nouveau »; — assonance avec išatu, « feu ».

22. bir = pir'u « produit »; birbiru « lumière, éclat »; — cf. פרי, ברר.

23. bu, v. sir.

24. bur = buru, êlu, « haut, élevé » (cf. בִּירָה); — *idem*.

25. bur = pašaru, « résoudre, dissiper »; — purruru; פרר, פור, הפר.

G

26. ga; —?

27. gab(a) = paṭaru, pitû, « couper, ouvrir »; — جبّ « couper, retrancher » (cf. גַּבָּא, « côté », جنب, « mettre de côté, éloigner »).

28. gag = epešu, banû, « faire, travailler, construire »; — kakku, « instrument pointu, sarcloir, pioche » (ككא); — *idem*.

29. gad = qatû (?), « coupure, morceau (?) »; — *idem* (גדע, קטע, etc.).

30. gal = gallu, rabû, « grand, puissant, fort » (جلّ); — *idem*.

31. gal = ašû. bašû, « posséder, avoir, être »; akalu, « contenir » (כיל, éth. akâl, « substance, personne »); — *idem*.

32. gan = bašû, « être »; — כון.

33. gan = ginu, eqlu, « jardin, champs » (גן); — *idem*.

34. gar = šakanu, « demeurer, faire »; גור; — *idem*

35. gaz = gazâzu, qatû, dâku, « couper, tuer » (גזז); — *idem*.

36. ge, gia; v. gig.

37. ge, gi = kênu, taâru, « fermeté, existence dans un lieu, revenir, retourner », כון; — *idem*.

38. geš, giš, « bois, arbre », bois, קִיסָא; — *idem*.

39. gi; v. gê.

40. gig = ṣalmu, « obscur, sombre, noir »; êrêbu, mušu, « soir, nuit »; — giggu (cf. kukku), r. אגג; — *idem*.

41. gid = arâku, « être long »;

— aram. נגד, « couler, se prolonger ».

42 gil; v. kil.

43. gim = kima, « comme »; — כמו, כמא, éth. kama; — *idem*.

44. gin = mâtu, « lieu établi, pays »; — v. gi.

45. gir = paṭru, « épée, poignard »; — גֵּירָא, « lame, flèche ».

46. gir = girru, « pied, marche, piéton, guerrier »; garâru, « marcher » (cf. גרר).

47. gu = nabû, « parler »; — v. gug.

48. gub = kabtu, « lourd, abondant »; — kabatu, כבד.

49. gug = qibû, dabâbu, « parler »; — דגג.

50. gud = alpu, « bœuf »; — גדי, « chevreau » (cf. פר héb., « taureau », aram. « chevreau ».

51. gul = abâtu, « détruire »; — v. kul.

52. gur = taâru, « retourner »; — v. gar et gi.

D

53. da = dàddû, « enfant »; — דד, « mamelle ».

54. dab; — v. dib.

55. dag, daq = rapadu, « étendre »; — דקק, « amincir ».

56. dah; v. tih.

57, dam, « conjoint, époux, épouse »; — דמי, « ressembler ».

58. dum, du = mâru, « fils »; — même racine.

59. dan = dannu, « fort, puissant »; — *idem*.

60. dar = tarru, « oiseau bariolé, bariolé », תור, « tourterelle »; — *idem*.

61. dì = eššu, « neuf »; ìsatu, « feu ».

62. dê = nabû, « parler, ordonner », ṭêmu, « ordre » (טעם); na'butu, « fuite »; נבו, et passif de abâtu, אבד; — *idem*.

63. di = dînu, dênu, « jugement », דין; — *idem*.

64. dib = ahâzu, ṣabatu, « prendre, acquérir, menu bétail, brebis » (cf. מִקְנָה).

65. dig; v. tik.

66. dih = abnu, « pierre »; — v. tak.

67. dil(i) = zikaru, « mâle »; zakru, « haut, élevé »; v. til.

68. dim = dimmu, dimtu, « colonne, pilier »; — *idem*.

69. dir, dirig, « trouble, révolte (cf. tal., מרם, « mêler, troubler »); — *idem*.

70. du; v. tum.

71. dub, du = duppu, « tablette »; — *idem*.

72. dug, du = ṭâbu, dumqu, « bon, propice »; — *idem*.

73. dul = katâmu, « couvrir, détruire »; — v. til.

74. dun = dunnu, « force, puissance, fort, puissant »; — *idem*.

75. dur = durû, « enceinte, mur d'enceinte », דור; — *idem*.

E

76. ê = eku, iku, « canal »: — *idem*; v. ig.

77. ĕ = bitû, « maison, demeure »; — אוי, « demeurer », d'où אי, « île ».

78. el = ellu, « pur » (הלל); — *idem*.

79. ĕn, « puissant, efficace »; v. en.

80. en = enu, « seigneur, possesseur »; — *idem*.

81. er, ir, « prendre, piller »; —?

82. er(i) = êru, « ville » (עיר); — *idem*.

83. eš = bîtu, « maison »; ešu, « base, sous-sol » (אשיה); — *idem*.

84. eš, assemblage de trois clous droits, « trois sosses », ou de trois clous obliques « trois dizaines, trente ou trois », signe du pluriel.

H

85. ha = nûnu, « poisson » ; — v. le n° suivant.

86. ha = haâšu « craindre, trembler » ; — *idem*.

87. hab = hapu, hepu, « frapper » ; — *idem*.

88. had, hat = hattu, « style, calam, sceptre », חט; — *idem*.

89. hal = garâru, « courir, couler » ; — ?

90. har = harru, « creux, fossé, borne, viscères » ; — *idem*.

91. haš = hašu, « sorte d'arbre (?) » ; — *idem*.

92. he; v. hegal.

93. hi; v. higal.

94. hil = (?)

95. his, hiš = haš = šabru, « augure » ; — hasasu, « comprendre, être sage » ; — *idem*.

96. hu = ?, « oiseau » ; — ?

97. hub ; v. hab.

98. hud = hudû, hadûtu, « joie, splendeur », חדו ; *idem*.

99. hul = hulu, hultum, « mal, mauvais » ; — *idem*, חל, « profane ».

100. hûl = hûlu (?); cf. חול, « danser ».

101. hur, hir; v. har.

102. huš = hušsu, hušsatu, ezezu, « se fâcher, être en colère » ; — *idem* ; חשש, « être inquiet ».

I

103. i = amâtu, « parole » ; — v. inim.

104. i = mû, « eau » ; iamu, — « mer, fleuve » ; ים ; — *idem* ; v. a.

105. i = ilu, « élever » ; — *idem*.

106. i = aṣû, « briller » ; — v. i, 2.

107. ib = ibbu, « viscères, entrailles (?) comme siège d'émotions » ; — *idem*.

108. ib, ibbi = ?

109. ig, ik, iq = ikka, iqqu, « serrure, barrière, porte », ענך, ענכ, עוק ; — *idem*.

110. id = êdu, « flot, nappe d'eau » ; אד, r. אוד ; — *idem*.

111. id = idu, êmuqu, « force » ; — *idem* ; יד, « main, force ».

112. il, illu = (ka-ka-si-ga), « parole parfaite, prière » ; v. el.

113. il = ilu, « lever, enlever », עלי ; — *idem*.

114. im(i) = imtu, « souffle » ; de là sâru, « vent, orage, abattre » ; irṣitu, « sol, terre » ; didu, duppu, « argile, tablette » ; — *idem*.

115. im = belûtu, « domination » ; — ?

116. in = pillu, piltu, « ? » ; — ?

117. in, nasalisation de ĕ, « maison », devant g.

118. iš, is = iššu, sâdu, « élévation, montagne » ; *idem* ; נשא, našû.

119. it(i) = itu (?), abarakku, « ministre » ; — *idem* (?).

120. iz, iṣ = îṣu, « bois, arbre », עץ ; — *idem*.

K

121. ka = pû, appu, « bouche, face » (cf. כי); — ?

122. kab = kabtu, « lourd, pesant, abondant »; — *idem*; כבד.

123. kad = kašaru, « lier », עקד, אגד; — *idem*.

124. kam = diqaru, « vase » — ?

125. kan; v. gin.

126. kar = kâru, « quai, digue, plaine »; — *idem*; כור.

127. kar = nîtu, « barrière, haie »; — v. kir et kur.

128. kaš = kâšu, « vase, verre, boisson, vin de dattes ».

129. keš; v. kiš.

130. ki = ašru, irṣitu, « lieu, terre », قاع; — *idem*.

131. kib = ? « ? »; — כִּפָּה, « feuille, branche, cercle » (?)

132. kid = kîtu, « sorte de vêtement »; — *idem*.

133. kil = kilu, « espace enfermé, prison », כלא; — *idem*.

134. kim; v. gim.

135. kin = šipru, « envoi, mission »; — cf. כּוּן, « diriger ».

136. kir — kîru, « intérieur »; — *idem*; כִּיּוֹר, « récipient, bassin ».

137. kiš = kiššatu, « région, contrée », כנש; — *idem*.

138. ku = akâlu, « manger, se nourrir »; — ?

139. ku = ellu, « pur, brillant »; — ?

140. ku = nadû, « placer, fixer »; — כון.

141. ku = matqu, « doux »; — ?

142. kum, qum = išatu, « feu », כוה, « brûler »; — *idem*.

143. kun, qun = zibbatu, zumbu, « queue »; — קנה?

141. kur = mâtu, « pays (bas) », šadu, « montagne »; — كُرَّة, « cercle, contrée »; cf. כיר, « selle de chameau », كور, « monter en forme de spirale ».

145. kur = nukurtu, « hostilité, hostile, étranger »; — *idem*, après apocope de la syllabe initiale.

146. kuš = nâhu, « reposer, se coucher »; akâšu (ikuš), « mettre fin, détruire » (cf. munîh, « qui abat »).

147. kuš = ? « champ » (?); — v. l'art. précédent.

Q

148. qa = ?, « mesure de capacité »; — קב.

L

149. la = lalû, « ornement »; — *idem*.

150. la = lâ, « non, ne »; — *idem*.

151. lag = kirbannu, « don, cadeau »; — lakû, « prendre, accepter »: לקח.

152. lad = ?, « ? ».

153. lah = laḫû, « marcher, aller, se tenir debout (?) »; — *idem* (?).

154. lah = lahû, « faire des commissions, servir »; — *idem*.

155. lah = lahû, « briller, resplendir »; cf. לח, « frais, vert, humide »; — *idem*.

156. lal, la = šaqalu, « peser »; šapâku, « accumuler »; malû, « emplir, plein »; alâlu, « suspendre »; — *idem*.

157. lam = uššubu, « pousser, croître, briller »; — ulâmu, d'où mêlamu, « splendeur ».

158. li = râšu, « ? » — ?

159. li = ruqqû ša kisalli, « tapis, parquet (?) »; — ?

160. li; v. lik.

161. lib; v. lig.

162. lig = li'u, dannu, « fort »; — *idem*.

163. lid = littu, « vache sauvage »; — *idem*. לד.

163. lik = liku, « jeune chien »; — *idem*.

165. lil = lilu, « lil, sorte de démon »; — *idem* לילא, « nuit »; cf. לילית.

166. lim ?

167. liš ?

168. lu = libbu, « bélier »; syn. lulimu; — *idem*.

169. lû = amelu, « homme »; — ap. de mulu, « habitant, multitude »; r. מלא.

170. lud = karpatu, « vase, cruche »; — ?

171. luh = ardu, « serviteur »; — v. lah.

172. lul = dannu, « fort »; — ?

173. lum = lamu, « briller »; — لمع.

M

174. ma; v. mal.

175. ma = šarru, « roi »; — ?

175. mâ = « vaisseau, navire »; — ?

177. mad = mâtu, « pays »; — *idem*.

178. mah = mahhu, « grand, supérieur »; — *idem*; v. muh.

179. mal = šakânu, « demeurer, faire »; — syn. malû; *idem*.

180. man = šârru, « roi »; — מנה, מנא, « investir de dignités ».

181. mar = šakânu, « demeurer, faire »; — עמר, عمر (?).

182. maš = ašipu, « magicien, astrologue »; — mašu, « planète ».

183. mê = qâlu, « voix, parole »; — v. mu.

184. mê = ma'dûtu; — mê, « eaux ».

185. mên = agû, « couronne, roseau »; — ?

186. mêr; v. ger.

187. mêr; v. mermer.

188. mêš, signe du pluriel; v. eš.

189. mil = ?, « ? ».

190. mim = mimma, « quoi que ce soit »; — *idem*.

191. min; signe composé de deux crochets; chiffre 20.

192. min, signe composé de deux clous perpendiculaires, chiffre 2.

193. mir; v. gir.

194. miš; v. giš.

195. mu = šumu, « nom, mention »; — amû, « mentionner, parler »; המי; v. mê.

196. mu = zikaru, « mâle »; — זכר est syn. de המי.

197. mu = sinnîštu, « femme »; — v. mul.

198. mug = mukku, « ? »; — *idem*.

199. mug = sinnîštu, « femme »; — ?

200. mud = damu, « sang, enfant »; da'mu, « obscurité, ténèbres »; — ?

201. muh = muhhu, « sommet de la tête »; — *idem*; מוח, « cerveau, crâne ».

202. mul = mulu, « habitant, homme, femme »; — מלא; v. mal.

203. mul = kakkabu, « étoile »; — מלא, syn. de כבר, « serrer, abonder ».

204. mun = ṭâbtu, « bien, bonne action »; — ?

205. mur = kapru, « ? » — ?,

206. mur = libittu, « brique »; — v. murgu.

207. muš = mušû = ṣir muši (?), « serpent nocturne »; — *idem*.

N

208. na = nahû, rabâṣu, « se reposer, s'accroupir »; — *idem*.

209. na = êlu, « haut, élevé, dresser »; — v. nă.

210. nă = abnu, « pierre, tablette, stèle »; — narû, « tablette »; *idem*.

211. nab = nabbu, « ciel, Bel »; — nababu, « briller »; *idem*.

212. nag = naqû, « verser un liquide (eau, sang, etc.), faire une libation, allaiter »; syn. šaqû, « abreuver », šatû, « boire ».

213. nad = irṣitu, « terre »; — syn. nadû, « placer, fixer »; *idem*.

214. nam = nammu (?), syn. šimtu, « dignité, sort »; — *idem*.

215. nar = nâru, nârtu, « ? »; — *idem*.

216. nê; v. ni.

217. nê = nêru, « hostile, destructif », de là, « feu, flamme »; — nâru, « maltraiter, détruire »; *idem*; cf. bil.

218. nê = êmuqu, « force, multitude »; — v. nir.

219. nêr = nêru, « forte somme (360) »; — *idem*; cf. נזר.

220. ni; v. nin.

221. ni; v, nin 2.

222. nig(i); v. nigin.

223. nih = ?

224. nim, num = elû, šaqû, « haut, élevé »; — v. syn. enim; *idem*.

225. nin; v. mim.

226. nin = bêl, bêltu, « seigneur, dame »; — v. nun.

227. nir = bêlu, êtillu, šarru, « seigneur, homme libre, roi »; נזר, « domaine, domination »; — *idem*.

228. niš = dannu, « fort, puissant »; — nišu, « élevé »; *idem*.

229. nit(a); v. nitah.

230. nu = nûhu, « repos »; — *idem*; נוח.

231. nu = la, ul, « non, ne »; — syn. ânu, « il n'y a pas »; אין.

232. nun = nûnu, « poisson, poisson divin, Yau, grand, seigneur, etc. », נון; — *idem*.

P

233. pa = pâšu, « feuille, tige de roseau » (?) —; *idem*.

234. pa; v. pag.

235. pad = zakâru, tanû, « mentionner, parler »; — padû (?)

236. pan = qaštu, « arc » (r. قوس, « être cambré, voûté, arqué »; — *apanu, cf. אֹפַן, « roue ».

237. pap = abu, « père »; prob. mot enfantin.

238. par; v. bara.

239. par; v. bar.

240. pê = uznu, « oreille, intelligence »; — ?

241. pêš = napâšu, « souffler, grandir »; libbu, « cœur, enfant » etc.; — פוש ?

242. pi; v. pil.

243. pi; v. bi.

244. pig = ?

245. pil; v. bil.

246. pir; v. bir.

247. piš = humṣiru, « ? ».

248. pu; v. bu.

249. pû, bu = buru, « fosse,

puits » (באר, בחר); burtu, « hauteur », בירה); — *idem*.

250. pur = Purat, « Euphrate»; — *idem*.

R

251. ra, ri, ru, = alâku, « aller, couler »; — arû, « flot»; יאר.

252. ra = rahâṣu, « inonder »; — *idem* (?).

253. rab(a) = rabbu, « espèce de démon (?) »; — *idem*.

254. rag = raqqutu, « mince, faible » (?); cf. raggu, « mal, mauvais »; רסס, רגג.

255. rad = râṭu (רהט), syn. šitu (שתה), « abreuvoir »; — *idem*.

256. rah ?

257. raš ?

258. ri; v. ra.

259. rib = dannu, « fort »; v. rab.

260. (u-)rig, rik, riq = urqitu (urqitu); ורק — *idem*.

261. rid = rittu, « une plante »; — *idem*.

262. rim = rabû, « grandir, abonder »; — רום.

263. rim, rin, ri = riminû, « miséricordieux » = « doué de viscères, de matrice (rimu, cf. רחמנו) »; — *idem*.

264. ru; v. ra.

265. ru = banû, « construire, engendrer, enfanter »; — âru, *idem*; v. ir.

266. ru = alâku, « aller, couler »; v. ra.

267. ru, rum; v. postpositions.

268. rug = ruqqu, « peau » (רקע, רקע); — *idem*.

269. ruš = ruššu, russâtu, « un objet solide, fort »; — *idem*.

S

270. sa = riksu, rakasu, « lien, lier »; — ?

271. su = nabû, « annoncer »; — ?

272. sa = šanânu, « rivaliser »; — *idem*.

273. sag = šaqû, « crâne, sommet, tête, hauteur »; — *idem*.

274. sah; v. sih.

275. sal = salatu, « servante »; — *idem*.

276. sam = sâmu, « estimation, valeur »; — *idem*; v. šam.

277. sar = saṭaru, « écrire »; v. šar.

278. si; v. sig.

279. sib = bêlu, rê'u, « seigneur, pasteur »; — êšêpu, « magicien »; אשף; peut-être אסף, « assembler les troupeaux ».

280. sig = qarnu, « corne », et garânu, « former un tas, être abondant, emplir »; — ?

281. sig = mahaṣu, « frapper »; pašâhu, « abattre »; prob. métaphore de « corne ».

282. sig; v. sum, sim.

283. siq, sig = urrû, « ? »; — ?

284. sil = šalaṭu, « briser »; — *idem*.

285. sim; v. šim.

286. sim; v. sum.

287. sir; v. sar.

288. sir; v. šir.

289. sir = arâku, « être long »; — ?

290. su, « parler » (?); — ?

291. su; v. sun.

292. su; v. sud.

293. sub; v. šub.

294. sug = sukku, « marais »; — *idem*.

295. sug = elîtu, saqû, « hauteur, sommet »; — v. šag.

296. sud = rûqu, « éloigné, lointain »; se rattache aussi à arâku, « se prolonger »; — ?

297. suh = nasâhu (issuh), « arracher, renverser, externer, etc. »; — *idem*.

298. sul; v. šul.

299. sum, sim = nadû, nadânu, « poser, donner »; — *idem*.

300. sun = sunu, « peau, corps »; — *idem*.

301. sun, v. šun.

302. šur = šûru, « ? »; — *idem*.

303. sur; v. šur.

304. suš = ?

Ṣ

305. ṣi; v. ṣir.

306. ṣir = ṣiru, « serpent »; — *idem*.

307. ṣu(m)?

308. ṣun; v. zun.

Š

309. ša = ša, « celui qui, ce qui, de »; — *idem*; ש.

310. ša = lû, « qui, quoi que ce soit »; — v. l'art. précédent.

311. ša; v. šah.

312. ša; v. šag.

313. ša; v. šad.

314. šab = šabbu, « ? »; — *idem*.

315. šag = libbu, « cœur, milieu, désir, violence »; — שוק שקק.

316. šad, sat = ?

317. šah, sih = šahû, « sanglier, porc »; — *idem*.

318. šal; v. sal.

319. šam = šimtu, « évaluation, valeur, prix », שום; — *idem*.

320. šam = šammu (?), « ? ».

321. šar = asaru, kasû, « lier, attacher »; — *idem*.

322. šar = saros, « grand nombre, abonder, pulluler, croître »; — *idem*.

323. šê = šêum, « blé »; — *idem*; hét. שאה; éth. saâě.

324. sêk, sêq = zanânu, « faire abonder, rendre fertile, abondant »; — v. sig.

325. šêr; v. šar.

326. šêš = ahu, « frère, protéger », et ahu, « étranger, mauvais »; — אשש, עשש.

327. ši = ši, šuatu, « elle, ce »; — *idem*.

328. ši; v. zi.

329. šib = ašipu, isippu, « magicien, augure, incantation, ordre »; — *idem*; אשף; v. mê.

330. šid = ?, « ? »; — ?

331. šid, sit = alaktu, « marche »; — שרם.

332. šil = šilû, « ? »; — *idem*.

333. šim = simmu (=urqu), « plante aromatique », סם; — *idem*.

334. šir = nûru, « lumière », שהר; — *idem*.

335. šiš; v. šêš.

336. šiš = nakiru, « ennemi »; v. šêš.

337. šit(a) = ?

338. šu = zirqu, « outre, seau »; — ?

339. šu = idu, « main, part, puissance »; — išû, « posséder »; יש.

340. šù = sihû, šuhû, « abaisser (?) »; — *idem*.

341. šub = nadû, nadânu, « placer, donner, vouer, consacrer »; — השיב, שוב.

342. šug, šuk, suq, suqum =

kurmatum, « nourriture, aliment »; syn. sunqu; — *idem*.

343. šug; v. sug.

344. šud = ?

345. šul = idlu, « homme libre »; — ?

346. šum; v. sum.

347. šun = qablu, « rencontre, combat »; šanânu, « combattre »; — *idem*.

348. šur; v. šar.

349. šur = ašru, « abattu »; — רשר; *idem*.

350. šuš = nukkuru, « hostile, maltraiter », עשש; — syn. ašuštu, uššušu; — *idem*.

351. šuš = šuššu, « sosse », ششه, שדש; — *idem*.

352. šuz?

T

353. ta; v. da.

354. ta = azaru, « ? ».

355. tab = tappû, « compagnon », chiffre 2 »; — *idem*.

356. tag = lapâtu, « toucher »; mahâṣu, « frapper »; v. dag.

357. tah = sukallu, « serviteur, garçon »; syn. nitahu; *idem*; v. nit.

358. tak = ezibu, « quitter, abandonner »; — atâqu, etiqu, « se déplacer »; — *idem*.

359. tal; v. dal, dil, til.

360. tal = uznu, « oreille, intelligence »; — ?

361. tal = ikkullu, « tristesse, deuil »; — ?

362. tam = uddu, « clarté, lumière »; — ?

363. tam(a); v. dam.

364. tar = para'u, parâsu, « séparer, retrancher »; syn. tarâru, تر.

365. taš; v. tiš.

366. tê = tehû, « approcher »; — *idem*.

367. tê; v. temen.

368. tib; v. tig.

369. tig, tik, tiq = kišadu, « cou, bord, rive »; — ?

370. til = gamâru, « achever, exterminer »; — ?

371. til = balaṭu, « vie »; — v. til 3.

372. til = êlû, šaqû, « haut, élever »; — *idem*; תל, تلع.

373. tim, dim = tar; — ṭêmu, « ordre, parole »; טעם; *idem*.

374. tin, ṭin, din = balaṭu, « vie, force »; zikaru, « mâle »; šikaru, « vin »; danânu, « être fort »; — *idem*.

375. tir, ter = kištu, « terrain, sol, domaine »; — cf. תאר, « borner ».

376. tu, du, tur = êrêbu, « entrer »; marṣu, « malade »; alâdu, « enfanter »; — syn. taâru, « rentrer »; — *idem*.

377. tu = šubtu, « demeure »; ṣubatu, « vêtement »; — ?

378. tu = sâru, « vent »; v. tub?

379. tub; v. dub.

380. tub = mahaṣu, « frapper »; v. dub, דפף, תפף?

381. tug = ṣubatu, « vêtement »;

382. tuh = pitû ša pi, « ouvrir la bouche (?) »; — ?

383. tuk = ahâzu, išû, « saisir, posséder »; — dakû, « faire une levée en masse »; — *idem*.

384. tum, du, alâku »; — adû, « pas, fois ».

385. tum = hardatu, « ? ».

386. tum = êlû, « haut, élevé »; — ?

387. tur = tarbaṣu, « gîte, parc »; — v. tu, du, tur et dur.

388. tur, du = mâru, dumu, damu, « fils »; — *idem*.

389. tur = ṣihru, « petit »; sihru, « pourtour »; v. tur 1.

390. tuš, duš = ašabu, « demeurer »; — ?

Ṭ

391. ṭa; v. da.

392. ṭu; v. tur.

393. ṭu; v. tun.

394. ṭun = šiqlu, « unité de poids, sicle »; — cf. טען, « charger »; טענא, « charge, poids »; — טען, « percer, creuser ».

395. tur = apsu, « océan, abime »; — ?

U

396. u = akâlu, « manger »; — ?

397. u = ûmu, « jour, lumière »; v. ud.

398. u = bêlu, « seigneur »; v. umun.

399. ù = u, « et, aussi »; — *idem*.

400. ù = labîru, « vieux »; — ?

401. ub = tupqu, « contrée, région »; — ?

402. ub = ubbu, « ? »; — *idem*.

403. ug; v. uk(u).

404. ud = ûmu, urru, « jour, lumière »; syn. uddu; *idem*.

405. uh = rûtu, ru'utu, « ? »; — ?

406. uh = uplu, « ver, vermine, insecte »; — syn. uhu, אוח?

407. uk(u) = šarru, « roi »; — ?

408. ul = ullu, « passé, éloigné »; — *idem*.

409. um(u), dans um-me-ga, (ou da) = taritu, « femme enceinte »; — ummu, « mère »; *idem*, אם; v. am.

410. un = bêlu, bêltu, « seigneur, dame »; — v. umun.

411. ur = aru, « pécher »; — *idem*.

412. ur = sûnu, udlu, « sein, corps, peau »; — syn. uru, « corps, nudité »; — *idem*; עור, ערוה.

413. ur, gušur = gušuru, « pont, passerelle »; — *idem*; גשר, جسر, כשורא.

414. us, uš = zikru, zakru, « serviteur, haut, élevé »; (šaqû); v. iš.

415. uz = enzu, « chèvre »; — — *idem*.

416. uz(u) = sêru, « chair, viande, enfant »; — ?

Z

417. za = abnu, « pierre »; — ?

418. za; v. ṣa, ṣi.

419. zab = nabaṭu, « briller » (צבח); ṣâbu, « cohue, multitude », — *idem*.

420. zag = ittu, « côté »; — ?

421. zag = sangu, šangu, « prêtre »?

422. zah = nûru, « lumière »; — צח, « clair ».

423. zal = azal, barû, « voir »; namûru, « briller »; — צלול (miš.), « clair, limpide ».

424. zi = napištu, « souffle, âme, personne »; — זוע, « s'agiter »?

425. zib = šimtu, « sort »; — ?

426. zip, zig = ziqqu « ? »; — *idem*.

427. zid = imnu, « droite »; kênu, « vérité »; — ?

428. zid = kimu, « farine » (קמח); — ?

429. zil, ṣil, šil = ?
430. ziz = kunašu, « ? ».
431. zu = idû, « savoir »; — ?
432. zub; v. sub.
433. zub = gamlu, « don » (?); — v. šub.
434. zun = ma'dutu, « multitude, abondance »; zanânu, « abonder »; zunnu, « pluie »; — *idem*.
435. zur, sur = kalû, « empêcher »; uṣuru, « barrière, limite, borne »; — *idem*.
436. zur, zar, ṣar = zarru « ? »; — *idem*.

Par rapport à leur origine, les 436 phonèmes précités qui constituent l'ensemble des monosyllabes primitifs du pseudo-sumérien forment les divisions suivantes :

1) Monosyllabes qui, sauf la voyelle finale et le *t* du genre féminin, conservent intact le mot babylonien qu'elles représentent :

ab, abbu ; ab (p), appu ; ag, agû ; ad (at), atu ; al, allu ; an, Anu, anu ; az, as, asû ; bad, bat, battu ; bal, balû ; bir, biru ; bir, pir, pir'u ; bur, buru ; gak, kak, kakku ; gal, gallu ; gan, gannu (ginu) ; gaz, gazzu (gazazu) ; gir, gîru ; gul, gulu ; gun, gunû ; gur, guru ; dab, tab, tâbu ; dam, ṭam, tâmu ; dan, dannu ; dim, dimmu ; dul, dullu ; du, dumu ; dun, dûnu ; dur, dûru : el, ellu ; en, enu ; er(i), eru ; hab, hap, happu ; hul, hulu ; ig, ik, iku ; ig, iq, iqqu ; id, ed, edu ; id, idu ; il, ilu, êlû ; im, imtu ; iz, iṣ, iṣu ; kab, kablu ; kar, karru ; kaš, kašu ; ki, kîu, qîu ; kib, kibbu, kippu ; kid, kit, qitû ; kil, kilu ; kir, kiru ; kiš, kištu ; kud, gud, quddu ; kum, kumu ; kur, kurru ; lah, lahu ; lal, lalu ; lam, lamu ; lib, libbu ; lig, li'u ; lid, littu ; lil, lilu ; mad, matu ; mah, mahhu ; mal, malû ; me, mê ; mil, milû ; mim, mimmu ; mu, mû ; muh, muhhu ; mul, mulu ; muš, mušû ; nab, nabbu ; nag, naqû ; nam, namu ; ner, nêru ; nin, ninu ; nit(a), nitahu ; pad, padû ; pap, pappu ; pur, purruru ; rab, rabbu ; rid, ridu ; rug, ruqqu ; ruš, russu ; sag, šaqû ; sal, salatu ; sil, silu ; sum, sumu ; ṣir, ṣiru ; ša, ša ; šab, šabbu ; sah, šahu ; šam, sammu ; šar, šarru ; še, šêu ; šir, širu ; šub, šûbu ; šug, sûqu ; šul, šulu ; šur, šurû ; šuš, šuššu ; tab, tabbu ; tig, dig, diku ; tim, ṭêmu ; tin, din, dinnu ; ṭun, ṭunu ; u, u ; ub, ubbu, uppu ; ud, uddu ; ul, ullu ; um, ummu ; uš, ušu ; zab, ṣab, ṣab'u ; zah, ṣahu ; zal, ṣallu ; zi, zîtu ; zig, ziqqu ; zun, zunnu ;

En tout 107.

2) Syllabes qui négligent la consonne finale du mot modèle :

a, ammu; bar(a), parakku; bi, bil; ga, gal; ge, gig; gi, gin; gu, gud; da, daddu; di, din; du, dumu; du, dug; e, i, ig; i, id; la, lal; lil, li; ma, mad; ma, mal; ni, nin; nit(a), nitah; pa, pad; si, sig; si, sim; su, sun; ṣu, sum; ša, šah; ša, šad; ša, šag; ši, šiq; tu, tug; ṭu, ṭun; u, ud; zi, zig, zi, zid.

Somme : 30.

3) Phonèmes qui naissent par la suppression de la syllabe initiale considérée comme adventice, ce qui arrive surtout aux voyelles :

nim, num, Anim, Anum; gušur, ur (analysé guš, « bois » + ur), muššar, šar (muš, gušš + ar); igug, gug, gig; mulu, lu (mu, « mâle » + lu); êlamu, lam; erim, rim; ânu, nu; ašuštu, šuš; urqu, rig; amû, mu, me; aru, ru, ri; adu, du, de, di; asaru, sar; ugar, gar (u, « champ, produit » + gar, « nourriture »); ukkulû (« nourriture, grain »), kul, gul (« graine, semence »); agu, gu, gi; uṣurtu, ṣur; ikuš, kuš; ikkur, kur; gad, kad, qad; אגד, אכד, עקד.

Somme : 20.

4) Phonèmes dus à l'élimination de la nasale médiale : dumqu, dug, du; sunqu, šug, sug.

b) *Phonèmes polysyllabiques.*

Ils sont de deux sortes. On distingue d'abord des valeurs appartenant à des signes qui entrent dans la composition d'un nouveau complexe, ou bien à des signes d'un aspect simple mais doués de plusieurs lectures. Dans cette classe se rangent la plupart des noms de signes donnés par les syllabaires. Comme cette catégorie ne fournit aucun renseignement particulier, nous l'écartons de la présente analyse. Notre attention doit s'arrêter par contre sur la seconde classe qui est formée de polysyllabes compacts, indivisibles et devant remonter à l'idiome des inventeurs tout aussi bien que les phonèmes monosyllabiques dont nous venons de constater l'origine sémitique. Le choix suivant suffira, j'espère, à éclairer le lecteur.

1. adama = adamatu, « sang foncé, pus »; — *idem*; אדם.

2. akkil = akkilu, ikkulu, « affliction, deuil »; — *idem*; חכל, « être sombre ».

3. alal = alalu, « une plante »; — *idem*; אלל, עלל.
4. amar = amâru, « jeune animal, antilope »; — *idem* (?); אמר.
5. anu, anum = Anu, « Anum »; — *idem*; ענו.
6. anšu = adru (= udru?), imêru, sisû, « dromadaire, âne, cheval »; — *anšu*, primitivement *amšu*, de amašu, « marcher »; — cf. ماشية, « bête de somme »; litt. « celle qui marche ».
7. azag = ašakku, « démon de maladie »; — *idem*; עשק.
8. azalag = ašlaku, « un certain métier »; — *idem*; שלך.
9. babar, barbar, birbir = babbaru, birbiru, « jour, clarté »; — *idem*; ברר.
10. balag = balaggu, balangu, « lamentation »; — *idem*; בלג.
11. banda = bandû, « issu des entrailles, du ventre, fils, enfant »; — *idem*; syn. בטן.
12. banšur = paššûru, « disque, vase »; — *idem*; aram. פתורא, « disque de table ».
13. barun; v. marun.
14. buluh, puluh = apluhtu, « crainte »; — *idem*; פלח.
15. buzur = buṣru, « ? »; — *idem*; בצר.
16. gagar = qaqqaru, gaggaru, « terre, sol, pays »; — *idem*; קרקע, קרקע.
17. dimmêr; v. dingir.
18. dingir = digirû, « protecteur, dieu »; — *idem*; דגר.
19. dirig, diri = *dirigu, dirgu, « sombre »; — *idem*; מרס (tal.), « troubler »; v. *dir*.
20. dugud = kabtu, « lourd, riche, abondant »; syn. duhdu, « abondance »; — *idem*.
21. êdim, idim = *edmu, « cadavre »; — *idem*; aram. הדמא, « morceau de corps ».
22. êdin = êdinnu, « plaine, campagne »; — *idem*; עדן.
23. êlamu = êlamu, « pays haut, Élam »; — *idem*.
24. engar, ingar = ikkaru, « laboureur, cultivateur »; — *idem*; אכר.
25. êrim = arâmu, « renverser, détruire »; — *idem*; חרם, ארם.
26. harub = harubu, « espèce de sauterelle »; — *idem*; חרב.
27. hilibu = hilibû, « protecteur, dieu »; — *idem*; halâpu, « couvrir ».
28. ibila = ablu, « fils »; — *idem*; יבל.
29. idigna, idignu = idiqlat, « le Tigre »; — *idem*; חדקל.
30. ingar = igaru, « mur, enceinte »; — *idem*; וגר.
31. kalam(a) = kalamu, kalama, « totalité, monde, univers »; — *idem*; כל מא.
32. kurun = karannu, kurunnu, « vin »; — *idem*.
33. lagab, lag, labagu, « ? »; *idem*.
34. lagar = lagaru, « noble »; — *idem*.
35. lamma = lamassu, « sorte de démon, colosse »; — *idem*.
36. milamma = mêlamu, « majesté, splendeur »; — *idem*; êlamu; עלם.

37. murub, muru, « organe féminin »; — *idem*; êribu, ערב.
38. nanna = nannaru, « illuminateur, titre de Sin »; — *idem*; נור.
39. nigin = nikimtu, « assemblage, accumulation »; — *idem*.
40. pirig, piri = piriqqu, « ? »; — *idem*; פרך
41. pisan = pisannu, « plante aquatique »; — *idem*.
42. sahar = saharu, « poussière »; — *idem*.
43. sigišše = šagâšu, sigšu, « immoler, immolation »; — *idem*.
44. silim = šalâmu, salamu, « apaiser, décider »; — *idem*.
45. sukkal = sukkallu, « jeune garçon, page, ministre »; — *idem*; סכל (cf. נער).
46. ṣalam, ṣalmê = ṣalmu, « obscurité, image »; — *idem*; צלם.
47. šanabi = šanabu, sinbu, « deux tiers »; — *idem*.
48. šukum = kurmatu, « nourriture »; syn. *sunqum* (avec mimmation); — *idem*; סנם.
49. tidnu = tidnu, tidanu, nom de la Syrie (r. edu, אד, « flot »?); — *idem*.
50. tirtum, tirtim = tirtu, « message, commandement »; — *idem*; ורה.
51. ubara = kidinu, « ami, compagnon »; syn. *ubaru; — *idem*; חבר.
52. umun = ummânnu, « gens, grenier »; — *idem*; אמן.
53. uraš = uršânu, « fort, puissant »; — *idem*.
54. ušbar = išparu, « tisserand »; ušparu, « métier de tissage »; — *idem*.
55. utul = utullu, « parc de troupeaux, troupeau »; — *idem*.
56. zabar = siparu, « cuivre, airain »; — *idem*.
57. zikum = ziqqum, « flot, mer; — *idem*; זוק.
58. zikara, zigara; — ?
59. zikura = šamû, ciel, hauteurs »; syn. zakru; — *idem*; זכר.
60. zimbir = sipar, sippar, « ville de Sippara »; — *idem*; ספר.

Ces faits se passent de commentaire : 130 monosyllabes et 60 polysyllabes dont l'immense majorité forme le vocabulaire des inscriptions les plus archaïques qui font l'objet de notre analyse, non seulement découlent de la langue babylonienne sémitique, mais portent en même temps le caractère de phonèmes artificiels dénués de toute réalité linguistique et ne pouvant fonctionner que comme simples expressions de son ou comme valeurs idéographiques représentant, soit des termes qui leur ont servi de types, soit les idées, qui dans la conception des inventeurs étaient mises en rapport avec ces types fondamentaux. Les noms des lettres de l'alphabet : *a*, *bé*, *cé*, *dé*, *é*, *effe*, *gé*, etc., sont également le résultat de

modifications conventionnelles et ne font point partie de la langue. Dans les chiffres romains, la faculté idéographique se borne aux lettres V, D, C, figurant la première conventionnellement le nombre « cinq », les deux autres comme abrégés respectifs de *decem* et de *centum*, les nombres « dix » et « cent ». En babylonien ce procédé est largement généralisé.

DERNIERS SUBTERFUGES SUMÉRISTES

L'examen que nous venons de consacrer aux phonèmes primitifs formant les lectures des signes du syllabaire babylonien, satisfait d'abord à un désidératum exprimé catégoriquement, quoique d'une manière exagérée, par M. Zimmern dans l'introduction de ses *Babylonische Psalmen* (Leipzig, 1885). Tout en avouant la réalité des faits relevés par moi relativement à l'origine sémitique d'une foule d'idéogrammes et des rébus qui se rencontrent dans les textes prétendus sumériens, il s'arrête cependant à la pensée que le *sumérien mixte* suppose l'existence d'un sumérien *pur* aux époques antérieures. Reproduisons les derniers alinéas :

« Ce sumérien mélangé de sémitismes a été comparé au latin des moines du moyen âge. Notre tâche consiste à dégager du « sumérien de moine » assyrien, le sumérien « cicéronien », d'après des principes philologiques. Si, sans exclure les inscriptions royales paléo-babyloniennes, nous possédons des textes sumériens purs, c'est encore une chose indécise, mais une observation plus exacte sur la différence dans la pureté des textes à notre portée, sera en tout cas un des meilleurs moyens pour une pareille investigation. »

Le doute qui est le commencement de la vraie critique, est venu à l'auteur deux ans après l'analyse que j'ai donnée de plusieurs textes archaïques dans mes *Mélanges de critique et d'histoire* (Paris, 1883, p. 355-357), mais l'espoir qui perce dans cet exposé et qui lui fournit l'occasion de nous donner une petite leçon, à Guyard et à moi, s'est évanoui à à tout jamais : M. Z. écrit :

C'est surtout, — ce qu'Halévy et Guyard laissent également inaperçu — de haute importance pour la question, de

savoir où se trouvent ces emplois abusifs des idéogrammes, etc. C'est autre chose, s'ils se trouvent déjà dans les textes anciens d'un Hammurabi, on bien dans les listes lexicographiques relativement tardives ou dans les bilingues de Šamaš-šum-ukîn qui portent le cachet du factice et dont la colonne gauche n'est indubitablement qu'une paraphrase artificielle et savante de la colonne assyrienne de droite dans le dialecte accadien de la langue non sémitique. La considération organique en face de la mécanique conduira seule ici également au but. »

N'en déplaise à l'auteur, le défaut négatif qu'il signale entre parenthèses est bien singulier. J'ai démontré le caractère artificiel des phonèmes « sumériens » par des exemples tirés des textes qui étaient alors à la disposition des assyriologues et dont plusieurs, entre autres les syllabaires, remontent à un âge très respectable où on connaissait encore la dérivation exacte des formes graphiques considérablement modifiées dans l'usage ordinaire. Je n'ai pu aller les chercher dans les inscriptions d'Hammurabi dont on ne possédait qu'un petit nombre de lignes mutilées. Guyard qui me suivait dans cette voie se trouvait dans les mêmes circonstances. Les découvertes ultérieures attestent que les prétendus « abus » se constatent dans tous les âges de la littérature babylonienne, voire qu'ils sont au fond de tout système cunéiforme. Or, cet état de choses que j'ai déjà établi en 1874 par des preuves inattaquables, M. Z. se garde bien d'en parler. Où bien croit-il réellement que les valeurs des signes primitifs ne contiennent aucun sémitisme? Il eût fallu au moins avoir le courage de le dire. Au reste, le désidératum relevé par M. Zimmern a été comblé dans le compte rendu que j'ai fait de son ouvrage, en prouvant que les textes d'Hammurabi et même de Gu-de-a sont, eux aussi, enlisés dans le sumérien *mixte*, et aujourd'hui que nous avons les textes antérieurs nous pouvons demander plutôt où ce sumérien n'existe pas?

Fait remarquable, l'examen du trésor lexicographique contenu dans le syllabaire cunéiforme n'a jamais été sérieusement abordé par les défenseurs du sumérisme. La tâche en a été cependant mise au point en 1889 par le répertoire de M. Brün-

now qui classe dans deux divisions différentes les valeurs non-sémitiques et les valeurs sémitiques des signes. M. Lehman qui combat l'antisumérisme trois ans après, s'occupe principalement de certaines lectures et se borne à assigner une source sumérienne à des syllabes peu nombreuses. M. Pinches renouvelle cette tentative sur une série plus considérable de valeurs et a sur son prédécesseur l'avantage de la concision et de la clarté; donnons-lui la parole :

Besides those (les noms des signes) however a number of words, evidently borrowed, are common to both idioms, both Assyrian and non Semitic. Thus we have *e-gala* and ekallu « great house, or palace »; *dup sara* and *dupśarru*, « scribe »; *gala* and *gallu*, « demon, devil »; *namtara* and *namtaru*, « fate »; *sa-bara* and *saparu*, « net »; *uś-bar* and *uśparu*, « loom »: *guza* and *kussû*, « throne »; *mada* and *mâtu*, « land, country »; *harran* and *harranu*, « road »; *abzu* and *apsû*, « abyss »; *ibila* and *ablu*, « son »; *duba* and *duppu*, « tablet »; *saga* and *saqu*, « head, end » (of a piece of ground); *bala* and *palû*, « regnal year »; *lamma* and *lammassu*, « colossus »; *banśar* and *paśśuru*, « dish »; *sak* and *sahu*, « pig »; *adama* and *adamatu*, « gore, blood »; *isaga* (*nisaga*) and *iśśaku* (*nisaku*), « prince, chief »; *umbin* and *ubanu*, « finger »; *nun* and *nûdu*, « fish »; *urudu* and *êru*, « copper »; *illat* or *ellat*, « army »; *urugala*, *arali* and *arallû*, « Hades »; *sangu* and *śangû*, « priest » (both from *sag*, « head »); *sukkal* and *sukkalu*, « messenger »; *agarin* and *agarinnu*, « mother »; *kisal* and *kisallu*, « platforme »; *uśumgal* and *umśumgallu*, « purless one, demon »; *bara* and *parakku*, « shrine »; *silim* and *salimu* or *śulmu*, « peace »; *nêr*, the neros (600); *damgar* and *tamkaru*, « agent »; *ingar* and *igaru*, « enclosure »; *gidim* and *edimmu*, *utug* and *utukku*, « names of evil spirits »; *ega* and *agu*, « inundation » with many others.

« Some of my readers will probably have recognized, in this list of similar words in the two idioms a few roots that are common semitic property. *Ekallu* is course, the common word *hêkal*, « tempel »; *dupsarru* is the Hebrew *tipsar*, used in Jeremiah and Nahum for, « governor »; *kussû* is the well-

known word for « throne », in Heb. *kissê* and in Arabic *kursî*; *nunu*, « fish »; *silim*, *śulmu* and *salimu*, « peace », and others which are not so easy to identify on account of transformations they have undergone, but whose derivations have been worked out, and are known, may also be noted. Among these are *harrânu*, « road »; from *hararu*, « to make a furrow », *ibila* and *ablu*, « son » from *abâlu*, « to produce »; *adama* and *adamatu*, « blood » or « gore » from the same root a Adam, Edom, etc.; *illat* or *ellat*, « army », the Heb. *heyil* or *hêl* « army, fortification », whilst *damgar* and *tamkaru* « agent » are connected with the word *makkuru*, « property ».

« When two nationalities come together, or have close communications with each other, it is the usual thing for an interchange of words to take place, for it is certain that they will both possess expressions or meanings of synonymous words wanting to one or the other, and this being the care, they will be under the necessity of borrowing unless the needful synonym can be coined easily. This, however, seldom happens, and they borrow, often (as in the case of our own language) when there is little or no need for it, for after a time words become common place, « worn out », so to say, and foreing words take their place even though good words expressing the same ideas already exist. This is the true explanation of the fact that the Semitic and non-Semitic idioms of ancient Mesopotamia have so much in commun. »

On le voit, M. Pinches en est encore à l'explication donnée par Lenormant dans son volume intitulé *La langue primitive de la Chaldée*. Elle se résume en ceci. Il y a en sumérien un petit nombre de mots (= a few roots) empruntés à l'idiome sémitique voisin, mais la masse en est d'origine allophyle. La liste de M. Pinches est toutefois plus abondante, car elle contient une quantité de mots fort importants comme *êkal*, *tipsar*, *kussû*, *tamkaru*, lesquels n'ont été classés dans le lexique sémite qu'après que j'eus démontré la fausseté des étymologies sumériennes respectives : *ê-gal*, « grande maison »; *tup-sar*, « tablette, écrire, »; *ga-za*, « siège, pierre »; *dam-gar*, « maître, travail » etc. Quand on combat un adversaire,

il est de la plus simple urbanité de dire clairement qu'on lui concède certains points qu'on trouve admissibles. Mais laissons ces vétilles. M. Pinches semble encore ignorer qu'en « sumérien » même chaque signe est à la fois phonème (les suméristes diront « un mot ») et idéogramme et cependant la polysémie effrayante de la plupart des caractères cunéiformes y convie irrécusablement. Si je me souviens bien, ce fait a déjà été reconnu par Lenormant. M. Pinches ne semble même pas se douter que, dès le moment que les « Sumériens » avaient pris l'habitude de faire des emprunts à l'idiome sémitique, ces emprunts devaient comprendre indistinctement des mots monosyllabiques et des mots polysyllabiques; comment se fait-il donc que, en dehors du seul *nun*, sa liste n'enregistre que des vocables de deux ou trois syllabes? A-t-il prudemment supprimé les monosyllabes parce qu'ils gênaient son système, ou bien cette importante omission est-elle le résultat d'une inadvertance involontaire? Dans un cas comme dans l'autre, sa réponse s'arrête précisément là où elle devait nous éclairer le plus.

Du reste, la plaidoirie suivante du même auteur met le comble à notre étonnement. L'affublement, cette fois intentionnel, sous la dénomination de « cryptography », de ce que j'appelle « idéographie » ou « allographie », remontant au *père du sumérien* n'est que ridicule et ne vaut plus la peine de s'y arrêter un seul instant. Mais que dire des observations qu'il dirige contre les faits des coïncidences entre les phonèmes « sumériens » et leurs types démotiques-sémitiques dont j'ai signalé quelques exemples dans mon *Aperçu grammatical de l'allographie assyro-babylonienne*. Les coïncidences en question se réfèrent aux idéogrammes *gal*; *bur*, *pur*; *iṣ*, *gis*; el; *sub*, *zub*; *nag*; *mah*; *gir*; *gir*; *tab*; sal; kar; ab, abrégés réciproques de *gallu*, *purru*, *iṣu*, *giššu*, *ellu*, *zubu*, *naqu*, *mahhu*, *giru*, *girru*, *tabu*, *salatu*, *karu*, *apu*. A ce sujet M. Pinches me reproche d'avoir traité les noms des caractères des syllabaires comme s'ils étaient des mots réellement usités par les anciens scribes babyloniens (the names of the Syllabary giving the phonetic values, the characters and their names (= S[a]), are taken and steated as if they were words

actually used by the ancient Babylonian scribes). Ma réponse sera catégorique :

1° Les sons *ellu*, *zubu*, *subu*, *naqu*, *salatu*, *karu*, *apu*, ne figurent nulle part comme noms de lettres; les signes lus *kar* et *ab* portent notoirement l'un le nom de *ganu*, l'autre celui de *êšu*,

2° Même en qualité de *noms de lettres*, ces phonèmes doivent être des mots réels dans l'idiome des inventeurs de l'écriture cunéiforme, tout aussi bien que les noms conventionnels des lettres de l'alphabet phénicien : *aleph*, « bœuf »; *bêt*, « maison »; *gîmel*, « chameau », *dalet*, « porte », etc. Et en effet, ces mots et cent autres de cette série constituent le vocabulaire primitif du pseudo-sumérien et tout dépend de la question de savoir s'ils y sont originaux ou seulement tirés de types sémitiques propres à l'idiome babylonien. Or, malgré les réticences de M. Pinches, c'est là un fait certain et incontestable. En voici les détails :

a) *Bur*, *pur*, « dissoudre », n'est pas un *unknown root as a verb in assyrian*; il vient au contraire de l'infinitif *purruru*, « réduire en miettes », r. פרר, d'où aussi l'hébreu הפר, « dissoudre une alliance, un vœu ».

b) *Gallu*, « grand », *zub*, *sub*, « fondre, couler »; *kar*(*u*), « champ »; *ap*(*u*) sont aussi des vocables sémitiques communs : as. *gallu*, *gulu*; héb. גל, monceau »; ar. جليل, « grand, honorable »; *zâbu*, « le fleuve Zab »; mand. זאבא, « fleuve »; as. *karu*, « champ, plaine »; héb. כר; as. *aptu*, aram. אפתא, héb. אפה, « épha, mesure de capacité ».

c) *Mahhu*, « suprême », aussi fréquent en assyrien que l'abstrait régulier *muhhu*, « crâne, sommet de la tête », est le sémitique מח, « cerveau » (le contenu pour le contenant); le verbe *mahâhu*, signifie « retirer en haut le vase rempli au puits, puiser ».

d) Le phonème *gir*, <𒄭, signifie à la fois *šepu*, « pied », et *kibsu*, *tallaktu*, marche, expédition (Brünnow, 9185, 9192, 9193); l'affirmation contraire de M. P. repose sur un manque de mémoire. Quant à la lecture *gir*, outre les gloses, elle est garantie par la forme prétendue dialectale *me-ri* qui peut se lire aussi *ge-ri*.

e) En ce qui concerne l'autre *gir*, (𒄀𒄀𒄀), « poignard, épée », son sémitisme est mis hors de doute par l'araméen גירא, « flèche » et son absence momentanée des textes connus ne prouve nullement que le mot *girû* n'était pas en usage chez les Assyro-babyloniens (Pinches). Les types de *dingir* (*digirû*), *kilib* (*kilipû*), *giš* (*qisu*), *zuab* (*zuabu*), et d'une foule d'autres phonèmes tenus longtemps pour sumériens ont été trouvés plus tard dans les textes démotiques. Nous n'accordons à aucun assyriologue le privilège de connaître tout le lexique assyrien. M. Pinches croit cependant appuyer son dire sur l'extrait d'un syllabaire du British Museum que nous reproduisons ci-après :

Gir 𒄀𒄀 *paṭrum, naglabu,*	Dagger, knife (razer).
parâdu, magzazu,	to flee, shearing.
gallatum, namṣaru,	separation (?), sword.
padanu, urhu,	path, road.
harranu, eṣimtu,	high-road, division (?).
amtum, sakbanni (?),	? ?
šummudu, ahuru,	to cut off (or sim.), ?
šibbu, zuqakipu,	girdle, scorpion.
Ara 𒄀𒄀 *paṭrum lišan sinništi*.	Dagger (in the women's tongue).

Là-dessus M. Pinches fait la remarque suivante :

« The writer of this very full Syllabbary, therefore, gives no hint of the existence of an assyrian word *giru* meaning « dagger » or « sword », nor does he seem to occur with any of the meaning that a have quoted above. »

Malheureusement, M. Pinches commet ici à la fois une inexactitude et une grosse erreur. D'abord il est inexact de dire que ce syllabaire soit « very full ». On voit du premier coup d'œil qu'il lui manque les deux significations *barâqu*, « briller », et *birqu*, « éclair », qui ont été notées par Brunnow (305, 306) ; et on admet avec une grande vraisemblance que la découverte de nouveaux textes nous livrera d'autres significations inconnues. L'une des grosses erreurs consiste à chercher dans ce syllabaire les synonymes d'un seul mot. Au contraire, les vocables assyriens se composent en grande partie de mots assez différents qu'aucune langue au monde n'exprimera par le même terme : poignard, rasoir, fuir, tondre, separation (?),

épée (?), chemin, ceinture, scorpion. Ces significations multiples attestent que *gir* n'est pas un mot réel mais seulement un phonème idéographique représentant un groupe d'idées analogues que la langue vraie exprime par des mots spéciaux. D'autre part, le sens de « fuir » propre à *gir* remonte à la racine assyrienne גור, qui a précisément cette signification (Delitzsch, H W B, p. 195); l'idée de « séparation » et de « division » s'y range sans difficulté. Enfin, l'interprétation par *padânu*, « sentier », et *urhu*, « chemin, route », vient d'une assimilation avec l'autre *gir* qui est l'idéogramme du pied (<𒄿); le procédé est purement mécanique.

f) Ma comparaison de *nag* et *naqu* a l'honneur d'une longue réfutation. Pudique à l'excès, M. Pinches se fâche et me reproche d'avoir ignoré et la longueur du *u* de *naqu* et le sens précis de ce mot : « For the purposer of his comparison, too, the ingenious anti-akkadist ignores the long *û* of *naqû* and the fact that, in Assyrian, this purely semitic root does not mean to drink » but « to pour out, as libation », and that the purely akkadian *nag* does not mean « to pour out », but « to drink ». Passons le ridicule de la première remarque et disons un mot de la seconde, puisque l'auteur y revient dans les deux pages suivantes. Condensons ce délayage. Le caractère *nag* (𒀭𒄿) se prononce aussi *gu* et *immeli*; il est traduit par *lâšu*, « humer », c'est-à-dire boire en petite quantité; l'idée de boire devait donc être rendue par *gu* et non par *nag*, ce que prouve aussi le complément *a* attestant la présence d'une racine (root) se terminant par une voyelle. » Par malheur, le témoignage du complément n'exclut nullement l'existence de *nag*; ainsi *mal* et *gir* sont souvent complétés *mal-e*, *gir-a*, indiquant tout au plus l'élision des consonnes finales *l* et *r*; dans notre cas *nag-a* pouvait se lire *na-a*, sans préjuger l'existence de *nag*. Du reste, M. Pinches avoue lui-même, un peu tardivement, que *nag* fait partie du phonème composé *a-nag*, « un vase à liquide », dont l'analyse, « eau-boire », ne fait pas l'ombre d'un doute. Son erreur fondamentale consiste de nouveau à prendre ce phonème artificiel pour une racine. Dans le langage populaire « faire des libations » équivaut aussi à « boire avec excès ».

g) Il reste enfin la syllabe *el* dont le rapport avec l'assyrien *ellu*, « pur », défie toute contestation. Que fait M. Pinches de cet exemple gênant? Il le passe sous silence et ne s'en préoccupe pas. C'est par trop habile.

A cause de ses services rendus au déchiffrement des textes cunéiformes, M. Pinches a acquis des titres à l'estime et à la reconnaissance des assyriologues; nous regrettons profondément qu'il se soit lancé dans les questions épineuses de philologie comparée, où, faute d'études sémitiques sérieuses, il ne peut produire rien qui vaille.

Il est temps d'aborder le problème du prétendu dialecte appelé « néo-sumérien ». Dans certains textes idéographiques on trouve des phonèmes autrement composés que dans les textes ordinaires. Les « clear-headed » assyriologues, comme les qualifie M. Pinches, y voient un dialecte et un dialecte plus moderne du sumérien ancien. Pour moi, je les tiens pour de simples *variantes orthographiques*. M. Pinches, méconnaissant absolument la portée des mots, renverse les rôles et met précisément sur mon compte les erreurs commises par ceux dont il partage les vues. « Halévy's opinion », écrit-il, that the dialectic differences are really due to variant writings will not for a moment hold water. That *m*, *n* and *b* vould be written as variants for *g*; *l* for *n*; *s* for *š* and *d*; *r* for *l* and the vowels should be changed, all according to fixed rules, is to the mind of most Assyriologists incomprehensible. » Notons d'abord la contre-vérité prononcée audacieusement ou inconsciemment que ces permutations de consonnes et de voyelles s'opèrent généralement d'après des règles fixes. Jamais les noms « sumériens » *Uru-ka-gi-na*, *E-an-na-du* et *Gu-de-a*, pour ne citer que ces trois exemples, ne deviendront jamais en « néo-sumérien » *Ala-ki-bi-la*, *A-am-ma-su* et *Nu-se* (*šê*)-*e*, selon les transformations annoncées par M. Pinches. C'est précisément l'irrégularité et le cercle étroit des variantes « néo-sumériennes » qui oblige à n'y voir que des formes d'une nature graphique. Voici en quoi elles consistent.

Un certain nombre de signes qui contiennent le son *m* servent aussi à exprimer le son *g*. Ainsi : *ma*(?), *mi*, *mu*, *mal*, *mar*, *mer*, *men*, etc., se lisent aussi *ga*, *gi*, *gu*, *gal*, *gar*, *ger*, *gen*, etc.

C'est un procédé d'écriture qui n'a rien de commun avec les permutations linguistiques. Le « néo-sumérien » substitue volontiers la série *m* à la série *g* usitée dans le sumérien ordinaire. Exemples : sum. [illegible] *a-ma(l)-ma(l)* et *a-ga(l)-ga(l)* = néo-sum. [illegible] *a-ma-me*; sum. [illegible] *gal*, néo-sum. [illegible] *ma-al*; *gi(ś)*, *gu(ś)*; sum. [illegible], néo-sum. [illegible] *mu*; sum. *girza*, néo-sum. *marza* = as. *parṣu*, « loi, commandement »; sum. [illegible] *gir*, néo-sum. [illegible] *me-ir* ou [illegible] *me-ri*, « poignard »; *dim-mer* en face de *dim-gir* est du même genre. Tout cela montre simplement qu'il existait une similitude organique entre *m* et *g* dans la prononciation babylonienne. Ce fait nous est connu par le curieux démonstratif *agâ*, *agâta*, *agaśu*, etc., pour *ammu*, *ammatu*, ainsi que par la forme *išakanga* pour *išakanma*, « il fera »; *m* se confond encore plus souvent avec *w* et dans des cas sporadiques avec *b*; le fond de ces variantes est purement assyro-sémitique.

Parmi les autres exemples produits par M. Pinches, le changement de *g* en *d* dans [illegible] *adia* pour [illegible] *agarra* repose sur une fausse lecture, [illegible] se lit *ga* ou *gi*, il y a donc *a-ga-a* en face de *a-gar-ra*, c'est-à-dire la réduction de *gar* en *ga*, analogue à celle de *mal* en *ma*. La forme *mé-ṣir* équivalente de *musir* porte le cachet sémitique par le son *ṣ* qu'il contient. Enfin toutes les autres variantes remontent à des mots babyloniens synonymes mais issus de racine différentes : *adar* (r. אדר, cf. *adâru*, « réservoir », *adûru*, « enclos ») = *agar*, « champ » (r. אגר, « enclore », *ugaru*); *aba* (de *aptu*, « creux », *ipu*, » matrice ») = *aga*, « derrière » (de *ummu*, « mère », *amtu*, « servante »). ; *aśêr*, « affliction » (? *ittu* ; r. רשר) = *anêr* (cf. ענר); *du*, « aller, marcher » (r. *adû*, עדו) = *ṣim* de *eṣimtu*, « route »); *dug*, « bien, agrément » (de *dumqu*, r. *damâqu*) = *ṣib*, *ṣip* (prob. de צוף, « rayon de miel »); *ingar*, « enclos » (de אגר) et *amar* (de *amarum*, syn. de *lipittum*, d'où le phonème *lipit*). J'ajoute un exemple que M. Pinches a laissé en souffrance parce que si son procédé était exact il faudrait admettre que *d* se change en *r*; le signe *gir*, « poignard », se lit aussi *ad*, visiblement du sémitique חדד, « être aigu ». Or, le syllabaire cité plus

haut remplace *ad* par *ar*(*u*), et la chance veut que le verbe assyrien *aru*, le sémitique ארץ, « couper, retrancher », soit rendu par le même idéogramme que le synonyme *qaṣaṣu*, *gazâzu* qui indique l'idée de « couper » dans le syllabaire produit par M. Pinches lui-même pour appuyer l'idée souverainement absurde de la conservation par des scribes sémites d'un dialecte etranger, lequel, comble de bizarrerie, serait né des centaines d'années après sa disparition !

M. Radau, au moins, n'a pas poussé la candeur philologique à ce point-là : il a supprimé tout le chapitre néo-sumérien !

LA GRAMMAIRE DES TEXTES ARCHAÏQUES

Nous arrivons maintenant à la partie la plus ardue de notre tâche. Le vocabulaire des textes archaïques est bien sémitique, nous l'avons montré par près de deux cents exemples, mais n'y a-t-il pas dans les liaisons grammaticales un dernier reste d'un génie linguistique étranger ? Maintes pages sorties de la plume d'écrivains turcs surabondent d'expressions empruntés aux lexiques persan et arabe, en sorte que si on n'avait pas le témoignage des marques de relations dans les noms ou dans les verbes, on aurait grand'peine à distinguer le caractère ethnique des auteurs. Ne peut-on pas supposer de même que, malgré l'abandon de l'ancien lexique au profit du vocabulaire sémitique, la langue allophyle a néanmoins survécu dans la grammaire et dans la syntaxe qu'elle aurait gardées, au moins en partie, et imposées par infiltration latente à l'esprit des scribes sémitiques? La plus sûre réponse qu'on puisse donner à une question si délicate, c'est de réunir dans des catégories bien adéquates la totalité des exemples qui se présentent dans nos inscriptions et d'en étudier soigneusement le rapport avec les catégories analogues du babylonien sémitique.

INDICES DÉTERMINATIFS DES PHONÈMES NOMINAUX

En sa qualité de mot factice le phonème idéographique se passe de la distinction permanente du genre conventionnel

qui affecte la désinence des mots sémitiques réels. *Nin* signifie « seigneur » et « dame »; *dam* « époux » et « épouse », *tur* (= *dumu* « fils » et « fille ». L'emploi du signe *sal* (abrégé de *salatu*, « serve », pour désigner les femmes se trouve dans nos textes (Gudea, St. E, col. I, 2). Pour différencier le sexe féminin des animaux, cet indice se constate d'assez bonne heure dans d'autres textes, tandis que les individus mâles sont indiqués par le phonème *uš*, abréviation de *ušu*, « organe viril ».

Le pluriel est rarement exprimé. On constate cependant l'existence de deux moyens de le figurer :

1° En redoublant le phonème : an-an, « dieux »; kur-kur, « pays » ; giš-ur-ur (VI, col. III, 10), « les ennemis » ; bar-bar (VIII, col. II, 21), « les temples ». Un curieux exemple de redoublement du nom et de son adjectif est : nam-enim-enim-dir-dir (VI, n° 1, col. I, 3), « paroles de révolte ».

2° Par le suffixe *ne* dont la forme pleine est *e-ne* : a-ne, « eaux »; an-ri-ne (X, St. A, col. III, 6), « dieux » ; et avec le redoublement du substantif tur-tur-ne (X, St. A, col. I, 3), « enfants »; an-an-ru-ne (VI, n° 1, col. I, 3), « dieux ».

Le premier procédé est purement idéographique; le suffixe (*e*)-*ne* découle du suffixe pluriel babylonien *âni*.

La juxtaposition de deux ou plusieurs phonèmes dans le sens de l'état construit des langues sémitiques se rencontre d'innombrables fois dans nos inscriptions; la plupart des noms des dieux et des temples montrent cette construction. Je laisse à M. Weissbach le soin de justifier sa fameuse assertion « Ein Status constructus existirt nicht (im Sumerischen) ». Les exemples suivants qui sont puisés aux textes les plus anciens suffiront à montrer l'insouciance lamentable de certains suméristes.

an-en-lil, « dieu seigneur des Lils » (En-sag-kuš-an-na, 1).
gal-lû kur-kur-ra, « roi des pays » (*ibid.*, 2).
En ki-en-gi, « seigneur de Kengi » (*ibid.*, 3).
dig-ga kiš-ki, « le butin de Kiš » (*ibid.*, 4).
an-nin-Gir-su, « dieu maître de Girsu » (Uru-ka-gi-na, n° 1 col. I, 1).

gud-an-en-lil-la, « héros du dieu seigneur des Lils » (*ibid.*, 2).

an-dun-šag-ga, « dieu force de cœur » *ibid.*, col. II, 9).

ki-akkil, « lieu de deuil » (*ibid.*, 10).

ĕ me-gal-kiš-an-ki, « le temple Grande splendeur du ciel et de la terre » (*ibid.*, col. III, 3).

ĕ an-ba-u, « le temple de Bau » (*ibid.*, 5).

ĕ ad-da, « le temple du Ab » (*ibid.*, 8).

gal-lû šir-la-ki-pur, « roi de Lagaš » (*ibid.*; col. IV, 6-7).

ĕ ninnû, « le temple de Ninnû » (*ibid.*, 8).

Inutile de perdre plus de temps. La composition de l'état construit étant une particularité exclusive des idiomes sémitiques primitifs, le « sumérien » ne saurait refléter le génie d'aucun autre idiome humain.

En même temps que le procédé juxtapositif de l'état construit, la relation réciproque est indiquée séparément par les suffixes *ge* et *ka*, ainsi que par la combinaison *ka-ge*. Pour avoir l'idée nette de cet emploi varié, j'ai été obligé de relever tous les exemples fournis par nos inscriptions, sauf naturellement les répétitions des mêmes groupes. Cette opération fastidieuse m'a paru indispensable pour en fixer le sens exact.

a) le suffixe *ge*.

1. gal-lû sir-la-pur-ki-ge (II, 1, col. I, 4-5) = šarru ša Lagaš, « roi de Lagaš ».

2. ud an nin-gir-su-ge (IV, n° 1, col. I, 1, 7) = ina ûmi ša nin-girsu, etc., « lorsque par Nin-Girsu etc. ».

3. lû gis-uh-ki-ge (V, n° 1, col. I, 8) = nisê gis-uh-ki, « hommes de Gis-Uh ».

4. patesi sir-la-pur-ge (*ibid.*, n° 2, col. I, 3-4) = issaku ša Lagaš, « gouverneur de Lagaš ».

5. mu pad-da an-en-lil-ge (*ibid.*, 5-6) = zikir šumu ša En-lil, « mentionné de nom par En-lil ».

6. šag pad-a-an ninâ ge (*ibid.*, 9, II, 1) = zikir libbiša Ninâ, « mentionné de cœur par Ninâ ».

7. an-innanna-ge-ki an-na-ag ga-da (*ibid.*, n° 2, col. V-VI, 26-1) = itti Innanna ša iramisu, « par Iu qui l'a aimé ».

8. ab-ba an-an-ru ne-ge (VI, n° 1, col. I, 3) = abi ša ilâni, « père des dieux ».

9. gal lû kiš-ki ge (*ibid.*, 9) = šar ru ša Kiš-ki, « roi de Kiš ».

10. pa-te-si giš-uh-ki-ge (*ibid.*, 14-15) = iššak(u ša) Uh-ki, « roi de Uh ».

11. tur ki-ag en-an-na-tum-ma-ge (*ibid.*, col. III, 12-13) = mâru narâm(u ša) Bel-šami-ukîn, « fils aimé de B. Š. U. ».

12. an-en-lil-li an-nin-har-šag-ge nu na-sum (*ibid.*, col. IV, 34-36) = ša Enlil Nin-harsag belûta iddinšu, « de Enlil et N.-H la domination lui a donné ».

13. an-nin-gir-su-ge sa-šus-gal-ni (*ibid.*, col. VI, 21) = ša Nin-Girsu šušk»lšu, « de N.-G. le suskal ».

14. an-nin-har-sag-ga-ge gi-ka-na (*ibid.*, n° 2, recto, col. V, 2-3) = ša nin-huršag gi-ka-na, « de N.-H. le gi-ka-na ».

15. ud-ba en-te-me-na-ge, etc. (*ibid.*, verso, col. II, 8) ina umišu ša entemena, « lorsque Entemena, etc. ».

16. an-nin-gir-su-ge ab-ta-gu-e (*ibid.*, n° 3, 16) = ša ana Nin-Girsu ittabbi, « qu'à N.-G. avait été promis ».

17. ud an-en-lil gal-lŭ-kur-kur-ra-ge (VIII, col. I, 36-37) = ina ûme (ša) Enlil šar matâti, etc., « lorsque Enlil roi des pays, etc. ».

18. igi kalam-ma-ge (*ibid.*, 42) = mahar (= maharu ša) kalamma, « devant le monde ».

19. ki-an-ki-ge gu an-ku mu-ru-gi (*ibid.*, col. II-III, 46-2) = ša ki-ili riša ana šamê ukin, « de ki-ili le sommet jusqu'au ciel il a établi ».

20. gal-lŭ kur-kur-ra-ge (*ibid.*, 15) = šar matâti, « roi des pays ».

21. zag-an-na-ge (*ibid.*, 27) = êšrêti, « les sanctuaires (du ciel) ».

22. pa-te-si sir-pur-la-ki-ge (X, col. I, 6-7) = iššaku ša Lagaš, « gouverneur de Lagaš ».

23. am an-ri-ne-ge (*ibid.*, col. III, 6) = ùm (=ûmu ša) ilâni, « mère des dieux ».

24. ud an-innanna-ge (*ibid.*, st. C, col. II, 11) = ûma ša Innanna, « au jour où In., etc. ».

25. gal-lŭ ki-en-gi-ki bur-bur (= urṭu)-ki-ge (XI, 6) = šar šumêri (ŭ) akkadi, « roi de Sumer et d'Akkad ».

Dans les groupes qui précèdent les phonèmes déterminants se plaçent après les déterminés, exactement comme dans l'état construit réglementaire et dans la grande majorité des cas la postposition *ge* exprime notre préposition « de » ou « par », à laquelle répond la préposition babylonienne *ša*. Les inversions aux n°s 14 et 19 sont aussi très usitées en babylonien populaire. Plus instructif est l'emploi de *ge* pour déterminer le temps indiqué par *ud* (2, 24) ou *ud-ba* (15). Ici nous sommes obligés de dire « au jour où » (= « lorsque »), tandis qu'en babylonien c'est toujours *ša* qui reste en fonction; la concordance idiomatique est donc remarquable.

Sur l'origine de *ge* je ne puis émettre qu'une simple conjecture. Cette syllabe semble abrégée de *kid*, *gid*, charpente du mot *kîtu* qui désigne une étoffe ou un vêtement. La forme rappellera ainsi le génitif populaire arabe متاع, « effet, bagage, bien, possession ».

b) le suffixe *ka*.

1. ĕ-gal ti-ra-aš-ka-ni (II, nº 1, col. I, 8) = ekallu ša tiraš attušu, « le temple de Tiraš, le sien ».

2. ĕ ad-da im-sag-ga-ka-ni (*ibid.*, col. III, 8-9) = Bit Ab ša im-sag-ga attušu, « le Bit Ab de Im-sag-ga, le sien ».

3. sag-?-la an-nin-gir-su-ka-ra (*ibid.*, nº 2, 23-24) = lib... malù ša nin-girsu, « issu... du cœur (?) de N.-G. ».

4. pa-te-si šir-la-pur-ki-ka-ra (?) (*ibid.*, IV, nº 1, col. I, 6) = ana patesi ša Lagaš, « pour patesi de Lagaš (?) ».

5. gal-lŭ zal-si-ga-ka (,V nº 1, col. I, 4) = šarru ša namru malù, « roi plein de splendeur ».

6. šu-nir giš-gal-ki-ka (V, nº 2, col. III, 17) = šurinnu ša gišgal, « le šurin de Gisgal ».

7. mu-pad-da an-nin-gir-su+da+ka (*ibid.* col. IV, 21-22) = zikir šummu itti N.-G., « mentionné de nom par N.-G. (?) ».

8. mu gal-lŭ uh-ka ni-zig-ga-a (*ibid.*, col. IV, 25-26) = ina šatti ša šar uh-ki izâqu, « dans l'année où le roi d'Uh il a attaqué ».

9. lŭ enim-ma sig-ga an nin-gir-su-ka (*ibid.*, col. V, 21-22) = malŭ kibitti ša N. G., « plein de la parole de N. G. ».

10. an-ta-sur-ra an-nin-gir-su ka (*ibid.*, col. VI-VII, 23-1) = ina Eliš-maşir ša N. G., « dans l'E.-m. de N. G. ».

11. pa-te-si šir-la-ki-pur-kam (*ibid.*, col. VIII, 6-7) = iššaku ša Lagaš šŭ, « est le gouverneur de Lagaš ».

12. im-dub-ba an-nin-gir-su-ka (VI, nº 1, col. II, 11-12) = im-dub-ba ša nin-girsu, « l'Im-dub-ba de N. G. ».

13. bar an-nin-har-sag-ka (*ibid.*, 15) = parakka ša nin-harsag, « un sanctuaire de Nin-huršam ».

14. bar an-nin-gir-su-ka (*ibid.*, 16) = parakku ša nin-girsu, « un sanctuaire de Nin-Girsu ».

15. šĕ an-ninâ še an-gir-su-ka (*ibid.*, 19-20) = šĕ ninâ šĕ ša nin-girsu, « du blé (pour) Ninâ, du blé pour N. G. ».

16. e-ki-sur-ra an-nir-gir-su-ka (*ibid.*, 31-32) = ika maşşarti sa nin-girsu, « le canal-borne de N.-G. ».

17. e-ki-sur-ra an-nin-gir-su-ka-ka (*ibid.*, col. III, 2-3) = ika maşşarti ša N. G., « le canal-borne de N. G. ».

18. gan sa-gig-ga a-šag an-nin-gir-su-ka-ka (*ibid.*, 8-9) = ana şêri sa-gig ša eqil Nin-Girsu, « sur la plaine sa-gig du champ de N. G. ».

19. gu id-lum-ma-şir-ta-ka (*ibid.*, 20) = ina kišâdi ša id-lum-ma-şir, « sur la rive de Id-lum-ma-şir ».

20. sanga innanna-ab-ki-kam (*ibid.*, 29) = ša šanga Innanna-Ab-ki šŭ, « qui fut prêtre de In.-Ab ».

21. gu gu gir-su-ki-ka (*ibid.*, col. IV, 7) = idi ša Girsu-ki, « près de Girsu ».

22. ĕ an gàl-dim-zu-ab-ka-ku (*ibid.*, 31) = ša ana bit ili rabi dim-apsi, « que pour le temple du grand pilier de l'Océan ».

23. giš-tug-(pi-)sum-ma an en-ki-ka (*ibid.*, col. V, 24-25) = nidin sêni (uzni) ša Enki, « doué d'intelligence par Enki ».

24. ka-si-di an-nin-gir-su-ka-ta (*ibid.*, 7) = ina pî išari ša Nin-Girsu, « par l'ordre équitable de N.-G. ».

25. pa-te-si gal an-nin-gir-su-ka (*ibid.*, 28-29) = iššaku rabû ša Nin-Girsu, « grand gouverneur de N.-G. ».

26. nam-ti en-temena-ka-ku (*ibid.*, col. VI, 3-4) = ana balaṭi ša En-temena, « pour la vie de En-temena ».

27. e-ki-sur-ra an-nin-gir-su-ka-ka (*ibid.*, 10-11) = ika maṣṣarti ša Nin-Girsu, « le canal-borne de N.-G. ».

28. šag uru-na-ka (*ibid.*, 28) = ina libbi ališu, « au milieu de la ville ».

29. ĕ-gal êrim-ki-ka-ni (*ibid.*, n° 2, col. III, 6) = êkal Erim attušu, « le palais d'Erim, le sien ».

30. sanga an-nin-gir-su-ka-kam (*ibid.*, n° 3, 23) = (Dudu) šanga sa Nin-Girsu šŭ, « (Dudu) fut prêtre de N.-G. ».

31. sanga mah an-nin-gir+ka+su (VII, n° 1, 2-3) = šangu mahhu ša Nin-Girsu, « grand prêtre de N.-G. ».

32. ga-zi-kù-a an-nin-har-sag-ka (*ibid.*, n° 2, 6-7) = baru šizbi balaṭi ša Nin-Huršam, « nourri de lait de vie par N.-H. ».

33. pa-te-si šir-la-ki-pur-ka (*ibid.*, n° 3, 4-5) = iššaku ša Lagaš, « gouverneur de Lagaš ».

34. igĭ-zi-bar-ra an-gal-lŭ-kur-kur-ka (VIII, col. I, 13-14) = naplus ini (ša) šar-matati, « regardé d'yeux favorables par S.-M. ».

35. sag e-hi-a an-nina-gid-ha-du nin unug-ki-ga-ka (*ibid.*, 31-33) = ardu laqtu ša Nin... Nin uruki, « esclave élevé par ... et N.-U. ».

36. lŭ ĕ-ninnù an-nin-gir-su-ka in-ru-a (X, cart. 4-6) = ša bit-ninnû ša N.-G. ibani, « qui le B. N. de N.-G. a construit ».

37. ĕ uru gir-su-ki-ka-ni (*ibid.*, col. I, 8) = bit (ša) ina âl-girsu attuša « le Bit à la ville de Girsu, le sien ».

38. giš-dur-gar mah nam-nin-ka-ni (*ibid.*, col. II, 3) = kussâ mahha ša bêlûtiša, « le trône magnifique de sa majesté ».

39. gu-dĕ-a lŭ ĕ ru-a-ka nam-ti-la-ni mu-sud (*ibid.*, col. III,-IV, 7-2) = (ša) Nabi bani sa biti balatsu irik, « de N. le constructeur du temple, sa vie prolonge ».

40. lù ĕ-an-na in-ru-a-kam (*ibid.*, st. C, col. I, 5-6) = ša bit Anim ibanima, « qui le temple d'Anu a construit ».

41. ga-giš-šub-ba-ka giš ba-har (*ibid.*, st. E, col. III, 1-2) = ša ga giš-šub-ba uṣurti, « du... la borne ».

42. ka-al-ka giš-uru ba-mul (*ibid.*, 3-4) = ša ka-al giš-uru namru, « du... le ... brillant ».

43. temen-bi ni-ir-nun-ka (*ibid.*, 13-14) = temenšu ša ..., « sa terrasse de ... ».

44. šag mu-ba-ka (*ibid.*, col. VIII, 16) = ina libbi ša šatti ši, « au milieu de cette année ».

45. ĕ uru arag-ga-ka mu-na-ni-tur (*ibid.*, st. H., col. III, 7-8) = ina Bit-êri-elli ušeribšu, « dans le B. E. E. il l'a fait entrer ».

Numériquement plus fréquent dans nos inscriptions que *ge*, l'indice *ka* marque également le génitif et peut être rendu par le babylonien *ša*. On trouve ainsi indifféremment souvent côte à côte « pa-te-si šir pur-la-ki ge » et « pa-te-si šir-pur-la-ki-ka » répondant tous les deux à « iššaku ša Lagaš ». Le sens temporaire constaté plus haut pour *ge* est également exprimé par *ka*, comme le montre le membre de phrase : « mu-gal-lû uh-ka ni-zig-ga-a (8) », « dans l'année où le roi d'Uh il a attaqué ». Enfin, dans « gal-lû zal-si-ga-ka (5) », *ka* exprime l'idée personnelle de *ša* « qui ». Il sera cependant inexact de regarder les deux postpositions comme entièrement équivalentes. Dans l'usage, sauf la combinaison *ge-ka* dont nous parlerons ci-dessous, la particule *ge* demeure constamment isolée et n'admet après elle ni les suffixes pronominaux, ni les phonèmes *ku*, *ra*, *da*, *ta* qui marquent les relations de temps et de lieu; *ka* semble au contraire avoir précisément sa place adéquate dans la compagnie de ces diverses particules (1-4, 9-10, 22, 24, 26, 29, 37-38); il possède même l'aptitude de se dédoubler (17, 18, 27, 30). Si nous avions une littérature phonétique de ces hautes époques, nous aurions certainement rencontré les tours de phrase qui président à ces combinaisons, mais devant l'absence d'un pareil contrôle notre investigation ne peut y répandre quelque jour qu'au moyen de la philologie comparée des autres langues de la famille sémitique, surtout de l'hébréo-phénicien, idiome qui, avec le babylonien, fait notoirement partie du groupe septentrional.

Commençons par constater un fait historique. L'emploi de *ka* comme indice de génitif et de pronom relatif a presque complètement disparu de la littérature moins archaïque où *ka* rend les particules *ana*, « à, pour » et *ina*, « en, dans ».

M. Brünnow (p. 32) n'en a relevé qu'un petit nombre, parmi lesquels pas un seul exemple indiquant l'idée de relation, laquelle est réservée à la postposition *ge*. Y voir une innovation fabriquée aux époques ultérieures paraît hautement invraisemblable et on est obligé de s'arrêter à l'idée que le sens local de *ka* remonte à l'origine même du syllabaire. Sous cette perspective, la postposition en cause se compare aisément aux prépositions hébréo-phénicienne ל et ב qui, tout en correspondant respectivement aux particules babyloniennes *ana* et *ina*, servent en même temps à paraphraser le génitif. La construction précitée « gal-lū šir-la-ki-pur-ka » est donc tout à fait parallèle à מזמור לדוד, « un psaume de David », אלהים בציון, « dieu de Sion » (Psaumes, LXV, 2) et בעל חמן באלתברש, « Baʿal-Ḥammon de Altiburos », qui signifient littéralement : « roi à, en Lagaš », « un psaume à David », « dieu à, en Sion », « Baʿal-Hammon à, en Altiburos ». Ajoutons que cette circonlocution simple est dans les idiomes de la Syrie aussi restreinte qu'en littérature babylonienne ; on préfère la fortifier par l'adjonction du relatif ordinaire ש, אש, ב ou אשר ל. On verra tout à l'heure qu'une combinaison analogue s'est aussi formée en pseudo-sumérien. Dans les deux exemples qui offrent *ka-ku* (22, 26), *ka* n'a plus que le sens relatif.

Ce point fixé, l'origine de *ka* ne présente plus aucune obscurité : nous y avons simplement une variante de la particule locative *ku* qui constitue le représentant ordinaire des prépositions *ana* et *ina* (Br. 429-431) et à laquelle nous reviendrons à l'occasion. En ce qui concerne la forme *kam* (11, 20, 30, 40), on la tient communément pour une construction de *ka*+*am*; le dernier phonème fait partie du groupe des pronoms.

Les numéros 17, 18, 27 présentent le redoublement *ka ka* et le n° 30 la variante *ka kam*. C'est probablement une velléité méticuleuse de marquer le double état construit de ces phrases. Aussi trouve-t-on à côté de « e ki-sur-ra an-nin gir-su ka ka (17, 27) » la forme simple « e-ki-sur-ra an-nin-gir-su-ka (16) ».

c) La combinaison *ka-ge*.

Les textes que nous examinons contiennent les exemples suivants :

1. ki-sur-ra an-nin-gir-su-ka-ge (V, n° 1, col. 1, 16-17) = kiṣra ša Nin-girsu, « le domaine de N.-G. ».

2. ă (= id)-sum-ma an-nin-gir-su-ka-ge (*ibid.*, n° 2, col. I, 7-8) = nidin idu ša Nin-girsu, « à qui la puissance est donnée par N.-G. ».

3. ga-zi-ku-ă an-nin-har-sag-ka-ge (*ibid.*, col. II, 2-3) = baru šizib balaṭi ša nin-huršam, « nourri du lait de la vie par N.-H. ».

4. mu-šag-sa-a an innanna-ka-ge (*ibid.*, 4-5) = zikir libbi ša Innanna, « mentionné de cœur par In. ».

5. giš-tug-(pi)-sum-ma an-en-ki-ka-ge (*ibid.*, 6-7) = nidin šêmi (uzni) ša Enki, « à qui l'intelligence est donnée par Enki ».

6. ki-ag an-tur-zi--u-ab-ka-ge (*ibid.*, 8-9) = naramu ša Lip-Apsi, « bien-aimé du Fils de l'Océan ».

7. ši-um-ti an-pa-sag-ka-ge (*ibid.*, 10-11) = abarakku ša Pa-sag, « l'abarakku de Pa-sag ».

8. ku-li ki-ag gal-lū an-ĕrim-ka-ge (*ibid.*, 12-13) = ibru naramu ša šar-Erim, « ami cher à Šar-Êrim ».

9. mu-pad-da an-nin-gir-su-ka-ge (*ibid.*, col. IV-V, 28-1) = zikir šûmu ša Nin-Girsu, « mentionné de nom par N. G. ».

10. kur gu zal-zal an-nin-gir-su-ka-ge (*ibid.*, col. VI, 15-16) = qamu naphar mâti itti Nin-Girsu, « vainqueur de la totalité du pays par N.-G. ».

11. id sum-ma an-nin-gir-su-ka-ge (*ibid.*, col. VII, 8-9) = nidin idu ša nin-girsu, « tenu par la main de N.-G. ».

12. lū enimma ig-ga an-nin-gir-su-ka-ge (*ibid.*, 15-16) = nišu qibitti malû ša nin-gir-su, « homme plein des paroles de N.-G. ».

13. pa-te-si šir-la-ki-pur-ka-ge (VI, n° 1, col. I, 37-38) = iššaku ša Lagaš, « gouverneur de Lagaš ».

14. sanga an-nin-gir-su-ka-ge (VI, n° 1, 6-7) = sangu ša Nin-Girsu, « prêtre de Nin-Girsu ».

La plupart de ces phrases contiennent deux ou plusieurs phonèmes dépendant l'un de l'autre et la combinaison *ka-ge* a pour but de marquer ces dépendances. Mais dans les n°s 1, 13 et 24 elle est visiblement recherchée et surtout inutile. Aussi rencontre-t-on souvent soit « pa-te-si šir-pur-la-ki-ge », soit « pa-te-si šir-pu-la-ki », sans aucune désinence. Dans les textes plus récents ladite combinaison n'est plus en usage.

LES PRONOMS

La langue sémitique des Babyloniens ainsi que toutes les autres langues du monde possède cinq sortes de pronoms bien déterminés et ne permettant aucune confusion. Le « sumérien » fait seul exception à la règle générale; il ne distingue ordinairement pas même les sujets du discours et se contente d'exprimer toutes les catégories par des phonèmes qui indiquent vaguement l'idée démonstrative. J'ai effleuré ce sujet dans mon *Aperçu grammatical de l'allographie assyro-babylonienne*, qui parut en 1884. Les progrès faits par l'assyriologie depuis cette date, surtout par suite de la découverte des inscriptions les plus archaïques, me permettent à la fois d'introduire dans ce chapitre des faits nouveaux et de modifier certaines explications qui dans l'état de nos connaissances actuelles, se montrent inutiles ou même partiellement inexactes.

a) *Pronoms personnels* :

Les pronoms personnels de la langue réelle sont représentés par un seul phonème qui est *mên*, en abrégé *mê*. Il répond en même temps à *anaku*, « moi » (Br. 10358, 10401, 10430), à *atta*, « toi » (Br. 10360, 10402), et à *atti*, « toi f. » (Br. 10403). L'emploi de *mê* pour la première personne se constate deux fois dans l'inscription V, n° 1, 1 où on lit : ĕ-an-natum mê = Bit-šamê ukîn anaku, « je suis Bit-šamê-ukîn »; il est donc hors de doute que les autres équivalences existaient déjà à cette époque, bien que les textes connus n'en fournissent pas d'exemples. Par sa substance consonnantique le phonème complet *mên*, qu'il soit rendu par un seul signe ou par la forme analytique *me-en*, rappelle à première vue déjà, le groupe pronominal interrogatif-indéfini babylonien *mannu*, « qui ? », *minu*, « quoi ? », *manamma*, « qui que ce soit », *minamma* ou *munumma*, « quoi que ce soit », groupe dont le résidu *mê* conserve intacte l'idée vague de l'ensemble. C'est le cas de l'hébreu מה et מי où le נ primitif ne reparaît même plus jamais. La confusion des personnes par le phonème sus-visé

s'explique ainsi par son origine de pronom indéfini et rentre dans l'ordre rationnel.

Il me paraît utile de joindre ici le monosyllabe *a* qui rend aussi indifféremment les trois prénoms personnels : *anaku* (Br. 11327), *atta* (Br. 11329), *śu*, *śi* (Br. 11361) et *śa* (11362). Sa forme complète est selon toutes les vraisemblances, *a-na*, phonème qui figure les idées de *minû*, « quoi » (Br. 11434), *mala*, « quoi que ce soit » (Br. 11433), et *amêlu*, « un homme, un tel » (11432). Dans nos inscriptions, il se trouve à l'état isolé (VIII, col. III, 40), et répond au démonstratif *śû* ou *śuâtu*, « cela », circonstance qui nous permet de le ramener avec certitude au démotique *annu*, « ça, ceci, cela ». Le procédé est analogue à celui qui a produit le phonème *men*, *mê*. Notre interprétation est finalement corroborée par un autre pronom de la troisième personne, *e-ne*, correspondant à *śû* (Br. 5866) et *śâśu*, (Br. 5865), « lui, celui-là », et qui ne diffère de son type *a-na*, que par l'adoucissement léger et fréquent en babylonien des *a* en *e*. Cet *e-ne* doit être séparé de la postposition homophone qui marque le pluriel et qui a sa source dans la désinence babylonienne *â-ni* dont nous nous sommes occupé plus haut.

b) *Pronoms suffixes de possession.*

Si en ce qui concerne le sujet de l'action, les inventeurs de l'idéographisme babylonien se sont contentés d'une indication très sommaire, ils ont montré un effort de distinction plus précise dans les suffixes possessifs où la fixation du mien et du tien est absolument indispensable.

1) Suffixe de la première personne : *mu*, abrégé de *mu-un* ou *muna* et simple variante vocalique de *men*, *mê-en*, *mê* = anaku, « moi », et dérivé de *munamma*, *minammi*, *manamma*. Voir le paragraphe précédent. Ex.: ad (= ab)-mu = abua. abiya, « mon père ».

2) Suffixe de la seconde personne. Cette personne n'ayant pas de représentant à la forme isolée, les inventeurs se sont servis du suffixe babylonien réel [cuneiform] *ka*, mais en le représentant conventionnellement par la valeur *zu*, que ce signe possède en effet (Br. 517). Ex.: ad (= ab)-zu = abuka, « ton père ».

3) Suffixe de la troisième personne : *ni*, abrégé de *e-ne*, variante vocalique de *a-na*, « expliqué plus haut ». Ex.: an (=dingir) ra-ni = ilušu, « son dieu ».

Comme synonyme de *ne*, *ni*, *na*, on constate dans nos textes le phonème *bi* ou *ba* Il représente probablement une seconde lecture de ce signe (𒁀). Son emploi exact peut être fixé à l'aide de tous les passages qui le contiennent.

1. ĕ sa-dug an-na-bi ga-sag-a (II, n° 1, col. IV, 3), « temple d'offrande dont le sommet s'élève haut ».
2. kă-ba ĕ [x mu-na-ru] (*ibid.*, n° 3, col. III, 8), « à son embouchure le Bit x il a construit ».
3. an-ninâ maš-bi pad (III, n° 2, col. III, 6). « à Ninâ souverainement proclamée ».
4. sag-šu-bi erin lah-lah mu-na-ni-gub (IV, n° 1, col. II-III, 5, 6-1). « comme toit les cèdres brillants il les fit placer ».
5 e-kur + e-bi (*ibid.*, 19), « ce canal ».
6. na-ru-a bi (*ibid.*, 21), « cette stèle ».
7. igi-ba kaš-šig-ba ni-gar (*ibid.*, 33), « devant elles du vin j'ai mis ».
8. ur-sag-ba ni-mi-gab (*ibid.*, 34) « indemnes je les ai lâchées ».
9. ud-da enim-ba šu-ni-bal-e (*ibid.*, 50), « au jour où cette parole il transgressera ».
10. sahar-dul-tag-bi mu-dub (*ibid.*, n° 2, col. III, 21, 25), « la poussière des dul abandonnés par lui il a accumulé ».
11. pa-te-si-bi (*ibid.*, et col, IV, 14), « son patesi (le patesi de la ville) ».
12. ud-ba (*ibid.*, col. VI, 9), « en ce jour ».
13. an-nin-gir-su an-uh(?)-bi (VI, n° 1, col. I, 5-6), « Nin-Girsu et le dieu de Uh (?) ».
14. ku-gan-bi ra (*ibid.*, 11), « pour (être) l'emplacement de son territoire ».
15. ki-ba na ne-ru (*ibid.*, 12), « dans ce lieu une pierre (= stèle) il a construit ».
16. na-ru-a-bi (*ibid.*, 18), « cette stèle ».
17. edin-na ki-ba ni-uš-uš (*ibid.*, 31), « (sur) le sol de cette place il a versé ».
18. e-bi id-nun-ta... (*ibid.*, col. II, 1), « ce canal, du grand fleuve (il l'a fait sortir).
19. e-ba na-ru-a e-me-sar-sar (*ibid.*, col. II, 4-5), « près de ce canal une stèle il a gravée ».
20. ki-bi ne-gi (*ibid.*, 8), « il a remis à sa place ».
21. bar šê-bi (*ibid.*, 27), « les épis (?) de ce blé ».

22. na-ru-a-bi (*ibid.*, 36), « sa stèle (la stèle placée près du canal) ».

23. nam-lŭ-qal-ba gir-pad-du-bi edin-da e-da-kid-kid (*ibid.*, col. III, 22-24), « ces guerriers comme cadavres il a fait rester (?) ».

24. ur-bi nă a mu-na-ni-ru (*ibid.*, col. V, 13), « sa base (= le lit du canal) en pierres il l'a construite ».

25. idigna buranunnu-bi (VIII, col. II, 6-7), « le Tigre et l'Euphrate ».

26. gir-bi si-e-na-di (10-11), « leur marche (= les affaires des pays) il a rendu prospère ».

27. mu-sar-ra-ba (IX, 14), « cette tablette ».

28. an-en-lil gal-lŭ-bi (*ibid.*, 16), « En-lil son roi (= maître du profanateur ».

29. gir-bi... sa kul-bi (*ibid.*, 18, 20), « sa base... et sa postérité (du même qu'il anéantisse) ».

30. ka-al-ka uru ba-mul im-bi (X, St. C, col. II, 22, III, 1), « de la base brillante de Ka-al l'argile ».

31. seg-bi, uš-bi, temen-bi (*ibid.*, 3, 6, 8), « ses briques, ses fondations, sa terrasse ».

32. nam-ti-la-na ud-bi (*ibid.*, St. E, col. VIII, 9-10), « de sa vie les jours ».

33. sag mu-ba ka (*ibid.*, 16), « au milieu de la même année ».

34. ki-gub-ba (*ibid.* col. IX, 9), « de sa place (de la statue) ».

35. di-ka-bi (*ibid.*, 11), « ses offrandes (destinées à la statue) ».

De ces exemples on dégage avec certitude les sens divers de *bi* qui est :

1° Pronom démonstratif dans les n^os^ **5, 6, 16, 18, 22.**

2° Suffixe possessif dans les n^os^ **1, 10, 11, 14, 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34.**

Un examen minutieux de ces passages prouve jusqu'à l'évidence que *bi* et *ni*, loin d'être de simples équivalents, jouent chacun un rôle particulier et bien déterminé. Le premier se rapporte toujours aux dieux et aux personnes nommées précédemment ; le second se rapporte toujours à des choses inanimées ou à des personnes innomées. Ce rôle ressort surtout de la coopération des deux suffixes dans le membre de phrase « nam-ti-la-na ud-bi », littéralement « (de) sa vie ses jours », (sa balatišu umêšu), c'est-à-dire « les jours (= la durée) de sa vie », phrase où *na* se rapporte au roi mentionné dans la partie précédente, tandis que *bi* est en connexion avec l'expression « sa vie » qui précède immédiatement.

Au moyen de cette distinction les phrases composées de divers sujets en dépendance les uns avec les autres deviennent considérablement plus claires, malgré l'enchevêtrement qui s'y produit souvent, spécialement à la suite des interversions syntaxiques.

A propos des suffixes en cause, l'excellent Amiaud a déjà établi cette distinction en 1884, aidé qu'il était par l'examen des textes de Lagaš qu'il avait alors à sa disposition exclusive :

« Tous ces suffixes étaient-ils absolument équivalents ? Et ceux qui ont parlé ou écrit, il y a des milliers d'années, la langue des inscriptions de Gudea, n'avaient-ils, pour choisir entre tant de formes, d'autres guides que leur bon plaisir ? Cela n'est guère admissible. Entre *na* et *ni*, d'une part, *ba*, *bi*, *bu*, de l'autre le choix était sans doute réglé par des lois d'harmonie. M. Hommel a mis récemment ce point en lumière. Mais quand devait-on employer plutôt la forme en *b* que la forme en *n*, ou réciproquement? Il n'y a plus ici certainement une question de phonétique, de rencontre de consonnes, car nous voyons les mêmes mots recevoir tantôt le suffixe *ni*, tantôt le suffixe *bi*. Il y a une question de syntaxe. Il me semble résulter presque sûrement des inscriptions de Tell-loh que les suffixes *na*, *ni*, s'y rapportent toujours à des personnes ou à des dieux, *ba*, *bi* à des choses. C'est là même ce que l'anglais marque par *his*, *her* d'un côté, par *its* de l'autre. »

Mais des scrupules surgissent dans l'esprit du sagace chercheur : l'expérience montre que dans les textes « sumériens » ordinaires les infractions à cette règle pullullent à chaque page. Une remarque ingénieuse y apporte le soulagement indispensable :

« Je reconnais qu'à s'en fier aux textes bilingues des WAI, l'opinion que je viens d'émettre ne saurait être un instant soutenue. Le suffixe *bi* s'y applique souventes fois aux êtres animés aussi bien qu'aux choses. Mais qui soutiendra que ces textes puissent lutter d'autorité avec ceux de Tell-loh ? Nous ne les possédons que sous la forme de copies assyriennes, plus ou moins savantes et fidèles, séparées des originaux par un nombre plus ou moins grand d'intermédiaires. De l'âge

d'aucun, nous ne savons rien de précis. Peut-être quelques-uns remontent-ils à une haute antiquité; d'autres peut-être ont été composés à des époques relativement récentes par des prêtres assyriens ou babyloniens qui ne possédaient plus le sumérien que comme une langue morte, comme on possédait le latin au moyen âge. Cette dernière hypothèse paraît se vérifier pour une partie au moins d'un hymne bilingue, où se lit le nom d'Assur-ban-abil. Pour précieux que soient ces textes au point de vue lexicographique et même, si l'on veut, au point de vue grammatical, on ne saurait donc hésiter, dans une question de formes ou de syntaxe, à leur préférer les inscriptions unilingues de très anciens rois de Chaldée. C'est uniquement à celles-ci que j'emprunterai les exemples nécessaires à la justification de ma théorie (Z K F I, 1884, p. 245-246). »

Après avoir cité des exemples tirés des inscriptions les plus archaïques où cet emploi se constate souvent, le même assyriologue poursuit :

« Je n'en finirais pas, si je citais tous les exemples. Mais ce qui me paraît le plus décisif, c'est que seul le suffixe *bi* servait, en composition avec les adjectifs, à former des adverbes. Mieux qu'un autre, en effet, le suffixe pronominal des choses pouvait prendre la valeur purement abstraite qu'il y a dans cette formation (*ibidem*, p. 247). »

L'observation fondamentale était des plus exactes, mais le rôle de ces démonstratifs est encore plus compliqué qu'on ne le croyait à cette époque. Quant à l'emploi de *bi* comme désinence adverbiale comparable à *iš* = *šu* assyrien, je l'ai déjà signalé en 18[illegible] et le plus petit effort de logique sur ce fait aurait puéviter au sagace auteur la nécessité de consacrer le concept du *sumérien de moine* qui a considérablement aggravé l'aberration des sumérologues.

La variante *ba* doit naturellement être regardée comme une forme construite sur le modèle de *na* dont il partage le sens du babylonien *ana-šuati* ou *ina-šuati*. Ainsi : ka-ba (2), igi-ba (7), ud-ba (12), ki-ba (15), edin-na ki-ba (17), e-ba (19), signifient respectivement : ana pî, « près de l'embouchure », ina aśri šu, « dans ce lieu », ana mahrišun, « devant elles » ;

ina um šû, « en ce jour » ; ana, ina ašri edin šû, « sur le sol de ce lieu »; ana iki šû, « sur ce canal ». Dans *mu-sar-ra ba* le type démotique reste encore *ana mušari šu*, mais *ana* y est réduit au rôle de complément direct comme cela arrive souvent en babylonien. Cf. le rôle de ל comme indice d'accusatif en araméen.

Notons une distinction fréquente et des plus curieuses : ki-bi (20) répond à (ana) ašrišu, « à sa place », ki-ba (15) à ana ašri šû, « à, vers ce lieu »; *ba* est contracté de *bi-a*. Le phonème *a* est expliqué plus haut.

3° Indice adverbial dans : maš-bi = ašaridiš (3), « souverainement, puissamment », sag-šu-bi = kubšiš (4), « en coiffure, couverture, toit », ur-sag-ba = qardiš (8), « en force, en vigueur, indemne ». Ce dernier exemple peut aussi équivaloir à *ina qardûti*.

4° Conjonction reliant ensemble deux sujets différents (n°s X et XI). Nous y reviendrons en traitant les phonèmes représentant les noms de nombre.

LES POSTPOSITIONS

Parmi les particules de relations dépourvues du caractère pronominal au premier aspect, on trouve dans nos textes les postpositions *ra*, *ku*, *ta*, *da*, dont les deux premières représentent la préposition babylonienne *ana*, rarement *ina* ; les deux autres répondent respectivement à *ina*, *ištu*, « de, dans », et *itti*, « en, avec, contre ». Leur emploi exact résultera des exemples suivants :

a) Exemples de *ra* :

1. an-nin-gir-su gud an-en-lil-ra (II, n° 1, col. I, 1-2) « à Nin-Girsu, héros d'En-lil ».
2. an-dun-šag-ga-na-ra (*ibid.*, col. II, 9), « à son dieu Dun-šag » (= Dun-libbi, « force de cœur »).
3. an-gàl-alim-ma-ra (*ibid.* col. III, 2) « à Gàl-Alim ».
4. an-nin-gir-su-ra (*ibid.*, col. V, 4) « à Nin-Girsu ».
5. an-nin gir-su-ka-ra (*ibid.*, n° 2, col. I, 24 « de (?) Nin-Girsu ».
6. an-nin-gir-su-ra (*ibid.*, 32), « à, pour Nin Girsu ».
7. lû giš-uh-ki-ra (V, n° 1, 5), « aux hommes de Giš-Uh-(ki) ».
8. è-an-na-tum-ra (*ibid.*, 9) « à Bit-šamê-ukin ».
9. gal-lû-mu an-en-ki-ra (*ibid.*, 42-43), « à mon roi, à En-ki ».

10. mu u-rum-ma-ru (*ibid.*, col V, 12), « pour un nom de puissance (royale) ».

11. ku-gan-bi-ra (VI, n° 1, col. I, 11), « au génie de ce territoire[1] ».

12. an-gal-lŭ Erim-ki-ra (*ibid.*, n° 2, col. III, 5) « à Šar-Erim ».

13. an-en-ki gal-lŭ urudug-ki-ra (*ibid.*, col. IV, 5-7) « à En-ki, roi d'Eridu ».

14. an-nin-gir-su ĕ-ninnû-ra (*ibid.*, n° 3, 19-20), « à Nin-Girsu de Bit Ninnû ».

15. an-nin-gir-su ĕ-ninnû-ru (VII, n° 3, 1-2), « à Nin-Girsu de Bit Ninnû ».

16. iti mah an (= dingir)-ri-ne-ra (VIII, col. I, 34-35), « au grand aḫarakku des dieux ».

Points à noter : Dans onze exemples, la postposition *ra* se rapporte à des personnages divins (1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 12, 13, 14, 15); dans quatre, à des personnages royaux (8, 10, 11, 16); dans un, aux habitants d'une ville (7). — Résultat général : *ra*, ainsi que sa variante *ru* (10), ne s'applique qu'à des êtres animés ou considérés comme tels.

b) Exemples de *ku*.

1. ĕ-ne-bi-kur-kur-ra-ku (II, n° 1, col. II, 4), « à en *Bit-mêlamsu-matâti* ».

2. nam-ti-la-ni-ku (*ibid.*, col. V, 2), « pour sa vie ».

3. ud-ul-la ku (*ibid.*, 3), « durant de longs jours ».

4. da-ur-da-gal-la-ku (V, n° 1, 15), « pour de longues époques ».

5 uh-ki-ku (*ibid.*, n° 2, col. V, 6), « à, près de Uh ».

6, nam-enim-enim ma dir-dir-ku (VI, n° 1, col. I, 16), « selon les paroles excessives ».

7. edin šir-la-pur-ki ku ni-du (*ibid.*, 16), « à, vers la campagne de Lagaš il alla ».

8. gu-edin-na-ku (*ibid.*, col. II, 2), « à, vers gu-edin ».

9. edin giš-uh-ki-ku nu ku (?) (*ibid.*, 9-10), « le territoire de Giš-uh il n'a pas ravagé ».

10. har-ku ni-kù (*ibid.*, 23), « en dette (?) il a imposé ».

11. giš-ur-ur-ku e-da-lal (*ibid.*, col. III, 10), « les troupes ennemies il a attaqué ».

12. ṭu-ku ni-ni-sig (*ibid.*, 14), « sous le joug il l'a renversé ».

13. šag gis-uh-ki-ku (*ibid.*, 17), « au milieu de Giš-uh ».

14. gu-id-idigna-ku gàl-lu (*idib.*, col. IV, 6), « situé sur le bord du Tigre ».

1. Je vois maintenant dans *ku* (= *rabâṣu*) la désignation du génie local, dit *rabiṣu*; *ku-a* est notoirement un attribut de Marduk. Moins probable me paraît la transcription *ku-har-bi+ra* = *ku-har-ra-bi* = *mušabiš harriš*, « comme siège (et) champ (intangibles) ».

15. bar-e ba-dug i-li-ku lŭ hê-ku gi-gi-a (*ibid.*, 16-18), « par un ordre donné à Ili dont il a fait un homme heureux ».

16. id-nun-ku (*ibid.*, col. V, 10), « jusqu'au grand fleuve ».

17. nam-ti en-temena-ka-ku (*ibid.*, col. VI, 3-4), « pour la vie de En-temena ».

18. à (= id) zid-ku (*ibid.*, 14), « à la main droite ».

19. nam-ti gal-lŭ-ni en-an-na-tum+ku+ma (VII, n° 3, 9-11), « pour la vie de son roi Bel-šamê-Ukîn ».

20. a-ab-ba igi-nim-ma-ku (VIII, col. II, 8-9), « jusqu'à la mer supérieure ».

21. utu šŭ ku (*ibid.*, 13), « jusqu'au coucher du soleil ».

22. išib nam-nun-ku (*ibid.*, 24), « au grand pontificat ».

23. gud-gim sag-an-na-ku mu-ru-gur (*ibid.*, 31-32), « comme un taureau jusqu'au sommet du ciel il a élevé ».

24. gu an-ku (*ibid.*, col. III, 1), « le sommet jusqu'au ciel ».

25. alan-na-ni-ku mu-tu (X, st. A, col. III, 16-17). « pour sa statue il a fait sculpter ».

26. an ba-u nin-a-ku (*ibid.*, st. E, col. II, 6-7), « à Bau sa dame ».

27. mu-ku mu-na-sa (*ibid.*, col. IX, 4), « pour être son nom (de la statue) il a proclamé ».

Points à noter : Dans ces vingt-sept passages, la postposition *ku* est mise en rapport avec des objets très divers, tant matériels qu'abstraits : villes et régions (5, 7, 8, 9, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 23, 24), espaces de temps (2, 3, 4, 17, 19), monuments (1, 25, 27), faits religieux ou politiques (10, 11, 12, 15, 22, 26); aucun d'eux ne représente un être animé. — Résultat net : l'emploi de cette particule est limité à des objets inanimés.

La distinction établie entre *ra* et *ku* rappelle celle qui différencie les suffixes pronominaux *ni* (*ne*) et *bi* (*ba*). C'est le fruit d'un même esprit.

Mes explications relatives à ces deux phonèmes de direction doivent être maintenues : *ra* est la forme apocopée de *âra*, issu du verbe *aâru*, « se diriger, marcher », au sens factitif « diriger, envoyer » ; *ku* est le suffixe de formation assyrienne qui figure dans *uddakku*, *marṣaku*, *zazaku*, et dans plusieurs noms de caractères. Sa nuance locale résulte du pronom *anaku* et du comparatif *kî* ; étymologiquement, il remonte à כון.

J. Halévy.

(*A suivre.*)

LES DIALECTES ÉTHIOPIENS DU GOURAGHÉ

Notes grammaticales.

(Suite et fin.)

VI. — Particules et Mots invariables.

Les particules servant de prépositions sont à peu près les mêmes qu'en amharique; ከ— ne m'a point paru employé; on le remplace par ተ— qui est d'un usage peut-être plus général. On dit donc :

babêt, *dans la maison.*
taχuta yraber, *il demeure avec lui.*
babêt dan naro, *ils sont à la maison.*

Comme on dirait : በቤት ፡, ከርሱ ፡ ያድራል, በቤት ፡ ውስጥ ፡ ናቸው ፡

Plus intéressant est l'emploi de « ya » (የ) dans le sens de « à, vers, pour ».

ya bēt tchana, *il vint à la maison.*
ya buk'urâ, *pour le mulet.*
eχā et'ān yedj, *voici de l'eau pour les mains.*

Comme en amharique, la particule በ sert à former de nombreux adverbes : « bafer », *au dessus*; « bat'ona », *fortement*; « besierā », *publiquement.*

Un suffixe « i » signifie » *près* ». On dira :

eyai tchāna, *il vint près de moi.*
baχutā i torā, *il s'assit près de lui.*

Cette forme ne semble pas usitée dans les autres idiomes éthiopiens.

Quant aux particules employées comme conjonctions, nous retrouvons les mêmes rapprochements avec l'amharique, quoique avec moins de régularité. Nous trouvons ተ et ኘ employés avec le sens de « et », subissant l'influence du son voyelle qui suit. On dira :

« afar ta samây » ou « afar na samây», *le ciel et la terre*, mais on dira :

« aχa teya » ou « aχa neya », *toi et moi*.

Quant à l'enclytique amharique —ም ፡ signifiant « et », je n'oserais affirmer son existence dans les dialectes du Gourâghê, bien que des Tchaḥā aient traduit :

Donnez-moi du papier, de l'encre et une plume, par
waraqatem qarabatem deberwam namē.

Je n'oserais affirmer qu'il ne s'agisse encore ici d'une de ces labiales parasites que les Gourâghês affectionnent.

A noter l'emploi de ተ—፡ là où les autres idiomes éthiopiens emploient la particule —ቢ ፡. Je trouve :

zengā taχāra, *si cela était.*
obra tibarā, *s'il mangeait de la nourriture.*

En général cependant les idiomes gourâghês se ressentent de leur caractère de patois lorsqu'il s'agit de l'emploi de particules ; c'est-à-dire que l'arbitraire y règne en maître.

Comme élément de comparaison avec les autres idiomes éthiopiens, voici une liste des mots invariables (prépositions, adverbes, conjonctions et interjections) les plus usités en tchahā.

Ift, *avant*; ifté, *devant*; yantchiē, yantchā, *derrière*; bantch'ié, *ensuite*; bat'arām, *autrefois*; bemensā ifté, *avant tout*; aχwām, *aussi, encore*; ewatam, baqanā, *à droite*; bagherā, *à gauche*; bazeχ, *ici*; χeā, χatchi, *là*; ēyté, *où?* tētié, *d'où*; tejour, zwerem, *alentour*; araqwê, *loin*; qarié, beqwerbi, *près*; bat sāt antchā, *depuis une heure*; wat'ani, *assez*; ghēf, *haut, en haut*; befwor, *au-dessus*; bennē anghyā, *avant tout*; bezanghyā, *tantôt*; teramā, *hier*; nagā, *demain*; zaderā, *cette année-ci*; akwā, *aujourd'hui, maintenant*; ad gamnā ahad qara, *une fois*; engwad qara, *une autre fois*; qaràrā, *ce matin, de bon matin*; messarā, *l'an passé*.

Kari kar, *peu*; neq kar, *beaucoup, très*; yrq kari kar, *davantage*; aftatar, astéro, *vite*; beza, *beaucoup*; yrq beza, *davantage*; bānχari, *excepté*; mer aχer gamā, *combien de fois?* atenkar,

rien; enmati, *ensemble*; atcher, *certainement*; bift ifté, *tout d'abord*; aχetera, *peu à peu*; nemeden, *volontiers*; techirχam, *par force*; baχyā kar, *bien*; kari kari, *peu à peu*.

Yezant'chā, yanqyā, *donc*; bazantchā, zengā yantchā, *mais, c'est pourquoi*; zangherana, banghyâ, enanqara, *enfin*; bēt send, *jusqu'à la maison*; χaytā, *enfin*; anoχ, *or*; yazgatāy, *pour cela*; yazghetā χamā, *ainsi*.

Wē, *aïe*!; hoy, *oh*!; enkus, *chut*! *attention*!; aghyā, oq, *oui*; bây, *non*!; not'en, *vite*!; yô, *hélas*!

VII. — Notes de Syntaxe.

La contexture des phrases dans les dialectes gourâghês rappelle celle de l'amharique et du tegreñā; elle a cependant un caractère plus primitif. Ainsi, pour dire : « c'est un gourmand; il est bon », on dira simplement : « gourmand, bon », ou bien « lui gourmand, lui bon ».

T'afwâm, woχê, — ou — t'afwam χutā, woχē χutā.

Il est vrai qu'on pourrait dire :

t'afwām, woχē entā, *il est gourmand, bon*.

Comme en amharique, *chaque, chacun*, se rend par une répétition du mot, ainsi :

bassamt basāamt, veut dire *chaque semaine*.
ba banā āt āt berr atchā, *je te donnerai un thaler par mois*.

Comme en amharique, on ajoute souvent au verbe les suffixes pronominaux pour donner plus de précision à la phrase :

ya denjā baçar ābχānu, *donne de la viande aux domestiques*.

Comme en amharique également, l'accord se fait parfois avec la personne ou la chose principale. On dira par exemple :

Enāχ woyē χarχam, *tes yeux sont bons* (litt. les yeux bons tu es). Cf. amh. : ዓይንህስ ፡ እንዴት ፡ ነህ ። *Comment sont tes yeux* (litt. et tes yeux comment es-tu?).

Le mot « zengā — ou — zenkā » s'emploie avec le même sens que l'amh. ነገር ፡. On dira par exemple :

Mer zengā? — *Qu'est-ce que cela veut dire?* (litt. quelle chose? quelle affaire?).

Je n'ai pu me rendre bien compte de leur façon de traduire « comme »; je me contente de reproduire ce qui m'a été dit :

iya uχtā ten, *je suis comme lui.*
iyā tenχ, *tu es comme moi.*
iya té nya, *elle est comme moi.*
iya te nχu, *vous êtes comme moi*, etc.

Les démonstratifs suffisent à traduire notre « voici, voilà », cependant le mot existe; « yaχā » correspond à l'amh. ይህ », mais on dira plus souvent :

yā tchezaw, *voici des médicaments*,

comme dans l'amharique des paysans.

La conjonction « ou » est très souvent rendue par une répétition du verbe :

bāriq nya denja nya, *est-elle vieille ou jeune?*

Comme on le voit, la syntaxe des dialectes gourâghês est presque absolument identique à celle de l'amharique rustique, et il est certain que cette ressemblance ne peut que s'accentuer, si ces dialectes tombent à l'état de patois, ce qui est déjà le cas pour quelques-uns.

VIII. — Textes tchaha.

Le texte qui suit a été recueilli oralement de la bouche d'un Gourâghē-Tchāhā. Il rapporte une tradition locale.

Ya Guraghē gān batmuratā Ganām Adyām u. Ya
Des Gourâghês le pays au milieu des Gallas des Adyâ est. Les
Guraghē debo chemaχu : Tchahā, Ajā, Akir, Gwomaro,
Gourâghês tribus leurs noms « Tchahâ, Aja, Akir, Gomaro,
Ghiētà, Ynor, Magar, Gurām, Ennemorem [1].
Ghiêta, Ynor, Magar, Gourâ, Ennemor.

1. Cette nomenclature ne comprend que les tribus tchahâ.

Baderām ya Guraghē gan yraberopa sab
Autrefois du Gourâghê le pays ceux qui habitaient les hommes
ᶜAḍiyā bāna. Barik sab yebero : ya Guraghē
ᶜAdiya étaient. Les anciens hommes disent : Du Gourâghê
sab ba Abdurkadur[1], ya Ahmet Grañē[2] gwapyā wadyā
les hommes d' Abd-el-Kader, de Amed Grâgne le frère, les soldats
tatchana. Ya Abdurkadur wadyā ïytchano, ennem
vinrent. (Ceux) d' Abd-el-Kader les soldats étant venus tous
krestyā gamyā kataru. Ennem echtā tebto. Yāt agā
les chrétiens mâles tuèrent. Toutes les femmes prirent. Une partie
mecht agapu[3]; yangwad agā yabētgarad
épouses introduisirent; d'une autre partie servantes (esclaves)
eepagum. Zā wadyā ta Hararghē tchanabom bana. Tobā
firent. Ces soldats de Harar venus étaient. Musulmans
banabu. Yazerenā Guraghē sam tazyā sab
étaient. D'aujourd'hui les Gourâghês la race de ces hommes
mecht tatchanabo.
(et) femmes est venue (descendue).

Parabole de l'Enfant prodigue.

J'ai choisi ce texte parce qu'il est un de ceux qui ont été traduits dans le plus grand nombre de langues.

Ya mes χweyt denjā bānam. Kari abātam baram
D'(un) homme deux enfants étaient. Le petit à son père dit
Abāna wā bwagā mwaranā yssarekar namē. Bawagā
mon père oh du bien ma part qui revient donne-moi. Le bien
gheb gheb chadam ya uχtā mworatā awī.
par moitié il partagea de lui la part il lui donna.

1. Il s'agit, semble-t-il, de l'Abd-el-Kader qui a son tombeau dans les environ immédiats de Harar, où il est vénéré sous le nom d'Aboul-kader.

2. Ahmed Gragne, le conquérant musulman de l'Abyssinie.

3. Amh. ምሽት ፡ አገቡ ፡

Ba kari qara antchâ kari erju yaχutā yassarakara
En peu (de) jours après le petit enfant à lui ce qui était revenu

ennem kotamanam baraqwē gān ēmā warām. Wagā
tout il réunit vers le lointain pays chemin il alla. Le bien

afteram taχād ematmē badaqyā baotfakar
vite avec des prostituées ensemble en débauches en jeux

berātcham. Badjafara gamo neq gādjā bazeχ
il dissipa. Lorsqu'il eut fini ensemble une grande famine dans ce

gāna χāram χutā gwadenim bāna. Janagam taχiēnnam
pays fut. Lui affamé il fut. Il alla, il se loua

taz gāna tat sab gamo. Zeχ sab yagassam
avec de ce pays avec un homme ensemble. Cet homme vers un champ

saddadhum nēā yēqyā.
l'envoya les cochons pour garder.

Mēzamērām bana, yobrā anχāra yārā
Attristé il était de la nourriture n'était pas des cochons

obra tybarā neq sariē yuχtā χāram yaoχtā
la nourriture s'il mangeait grand plaisir à lui était à lui

yobra yb sab ēnā. Yaχinatā
de la nourriture qui donne un homme n'était pas. Dans son cœur

tajafaram bāna : mer-aχer nu yabanā yabēt
se retournant il était : Combien sont ceux qui mangent de la maison

denjā ussā toχnwā ytraf. Netassā yabātana newar
les serviteurs du pain pour eux il reste. Que je me lève vers mon père

newar nebar : Abānam wē ba Samāy biftaχē
que j'aille, que je dise : Mon père ô vers le Ciel vers ta face

buchē banoh ; erdjaχa yaχa, yaχam yabēt denjā
mauvais j'ai été ; ton fils voici, de toi de la maison les serviteurs

ematmē iχerchâ.
ensemble je serai.

Tarassam abāta bēt tchanām. χutā baraqwē
Il se leva de son père (vers) la maison il alla. Elle loin

taχāra. Abāta assāwi erdjeta yaji neq mēzamazam.
était. Son père le vit son fils lorsqu'il vit beaucoup il s'attrista.

Not'am bangata wadaqnam samahum.
Il courut à son cou tombant il l'appela.

Erdjeta baram : Abbāna wē ba Samây biftaχa
Son fils dit : Père ô, contre le ciel, contre ta face

mutet mena ēpāχu. Baχantchă anχiēr ertchaχa
mauvaise action j'ai fait. Désormais je ne puis être ton fils

yeberum. Abāta ybētdenjā bara : yabeterā fwafyā
ils diront. Le père aux serviteurs dit : d'autrefois le vêtement

aχderi. Yadjeta yat'iebekar amberâwi, tch'amā
revêtez-le. A sa main passez-lui l'anneau. Sa chaussure

bagherata yāχer. Woχē borā at'ano erto; nebrā
à ses pieds qu'elle soit. Un beau bœuf apportez tuez-le ; mangeons

sārandam. Zeχ erdj motabum bāna, woχē χaram.
réjouissons-nous. Cet enfant mort était bien il est.

T'afam bana; nakāwim.
Perdu il était, il est retrouvé.

Ytcheno kanassum.
A se réjouir ils commencèrent.

C. MONDON-VIDAILHET.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Iyasu (Ier), roi d'Éthiopie de 1682 à 1706[1].

Iyasu succéda à son père Yohannes dont nous avons publié la chronique dans la *Revue sémitique*[2]. Son règne, qui dura vingt-quatre ans, se passa en guerres contre les Gallas, les Agaous et les Shangallas. Les discussions religieuses sur l'union ou l'onction du Christ continuent, entraînant après elles des persécutions. Iyasu meurt assassiné à l'instigation de la reine Malakotawit, qui voulait faire régner son fils Takla-Haymanot.

C'est de cette époque que datent les premières relations diplomatiques entre la France et l'Abyssinie. Iyasu ayant été atteint d'une sorte de scorbut, son facteur au Caire s'adressa au consul de France, M. Maillet, qui lui recommanda comme médecin un Français, Charles Poncet. Celui-ci partit pour l'Éthiopie le 10 juin 1698, arriva à Gondar le 21 juillet 1699, et guérit le roi, ainsi qu'un de ses fils[3].

Notre chronique, tirée du ms. n° 141 de la Bibliothèque Nationale de Paris, est beaucoup plus courte que celle qui a été publiée par M. René Basset d'après le ms. n° 142, complété pour quelques passages par le ms n° 143[4], et avec

1. De 1680 à 1704, d'après Bruce, *Voyage aux sources du Nil*, traduction Castéra, Londres, 1791, t. V, p. 293-368 et t. VI p. 5-70. — Les dates indiquées en regard du nom de Iyasu sont celles de Gutschmidt, données dans le *Catalogue des mss éthiopiens du British Museum* de Wright, Londres, 1877.

2. Avril 1899, p. 166-177.

3. Poncet a laissé une relation de son voyage dans les *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1704.

4. R. Basset, *Étude sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, Imprimerie nationale, 1882. Extrait du *Journal asiatique*. Texte : de la p. 35 à la p. 63; traduction, p. 140 à 175 et notes 307 à 393.

laquelle paraît concorder celle qui a été consultée par M. Conti Rossini[1]. Il ne faut pas songer à donner des variantes dans ces conditions, mais nous noterons dans la traduction les principales divergences entre les deux écrits.

Ms. 141, fol. 35 v° : ወነግሠ ፡ ወልዱ ፡ አቤተኹን ፡ ኢ
ያሱ ። ወእምአመ ፡ ነግሠ ፡ በ፩ወርኅ ፡ ወ፰ዕለት ፤ አብአ ፡
ታቦተ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ጸዊሮ ፡ ዲበ ፡ ርእ
ሱ ፡ ውስ(fol. 36)ተ ፡ ቤተ ፡ ግራ ፡ አዝማች ፡ ጥቍሬ ፡
ወረሰየ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ [ወእምዝ ፡ ወረደ ፡ አዘዘ ፡
ወአኀዘሙ ፡ ለአኃዊሁ ፡ ወሞቅሖሙ ፡ ወፈነዎሙ ፡ ወኸ
ኒ ፡][2] ወሤሞሙ ፡ ዳግመ ፡ ለእጨጌ ፡ አባ ፡ ሕርያቆስ ፤
ወአስተፋነዎሙ ፡ እንዘ ፡ ይፄዓን ፡ ፈረሰ ፡ በሥርዓተ ፡ መ
ንግሥት ፡ ተቀጺሎ ፡ አክሊለ ፡ ዲበ ፡ ርእሱ ፡ እስከ ፡ ቤ
ተ ፡ ራስ ፡ አንስጣስዮስ ፡ ወአስተጋብአ ፡ ካህናተ ፡ ወወ
ሀቦሙ ፡ ጕልተ ፡ ምድረ ፡ በለሳ ፡ ወረሰየ ፡ ሎሙ ፡ ርስ
ተ ፡ ሢመተ ፡ ቄስ ፡ ሐፄ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ ለዓለም ፡
[ወእምዝ ፡ ሞቅሖ ፡ ለአቡሊድስ ፡] ።

ወበ፩ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ሐገየ ፡ ይበባ ፡ ወጾመ ፡
ህየ ፤ ወበወርኃ ፡ መጋቢት ፡ ቦአ ፡ ደሴተ ፡ ደጋ ፡ [ምስ
ለ ፡ ወይዘሮ ፡ እሌኒ ፡ እኅቱ ፡ ወመኳንንት ፡ ብዙኃን ፡ ም
ስለ ፡ ሥርዓተ ፡ መንግሥት ፡] ወፆደ ፡ ኵሎ ፡ ደሴያተ ፤
ወነበረ ፡ በደቅ ፡ ፰ዕለተ ፡ ወአብአ ፡ አፍራሰ ፡ ወፆደ ፡ ኵ
ሎ ፡ ምድረ ፡ ደቅ ፤ ወእምዝ ፡ ሖረ ፡ ይበባ ፤ ወገብረ ፡
በዐለ ፡ ፋሲካ ፡ በህየ ፤ ወበወርኃ ፡ ሰኔ ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡
ዳሞት ፡ ከመ ፡ ይንዓው ፡ ወወግዖ ፡ ጐሽ ፤ ወእምድኅረዝ ፡

1. Conti Rossini Carlo, *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*, Roma, 1893. Estratto dai rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Variantes, p. 8 à 12.

2. Les passages entre crochets sont en marge.

ዘመተ ፡ ዣራ ፤ ወበጽሐ ፡ እስከ ፡ ጽንፈ ፡ ለግዮን ፡ ለ
ኃሢሠ ፡ ጋላ ፤ ወሶበ ፡ ጐየ ፡ ተመይጦ ፡ እምህየ ፡ ወገ
ብረ ፡ ፍኖተ ፡ እንተ ፡ መንገለ ፡ አገው ፡ ወደምብያ ፡ ወ
ቦአ ፡ መዲናሁ ፡ [ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አካለ ፡ ክርስቶ
ስ ፡ ብሕት ፡ ወደድ ፤ ወአምጽአ ፡ ሎቱ ፡ ብእሲተ ፡ እ
ምበቅላ ፡ ወለተ ፡ ጽዮንሃ ፡ አበ ፡ ስብሐት ፡ ለአብ ፡ ለ
ንጉሥ ።]

ወበ፪ዓመት ፡ ነበረ ፡ በይባባ ፡ ካዕበ ፡ ቦአ ፡ በወርኃ ፡
መጋቢት ፡ በከመ ፡ ልማዱ ፡ ደሴተ ፡ ዳጋ ፤ ወዓርገ ፡ ደብ
ረ ፡ ተጽዒኖ ፡ በቅለ ፤ ወእንዘ ፡ ሀሎ ፡ ህየ ፡ ሶበ ፡ ሰ
ምዓ ፡ ማጽአተ ፡ ጋላ ፡ ለአከ ፡ ቦቱ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡
ርኅሩኅ ፤ ውእቱኒ ፡ ወፅአ ፡ ሌሊተ ፡ በብርሃነ ፡ ማኅቶት ፡
[ወሞቱ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ወወይዘሮ ፡ አባለ ፡ ማርያም ፡
ወአዛጋፐ ፡ ዘወልድ ።] ወዘመተ ፡ ወሎ ፡ ወፀብዖ ፡ ለጋ
ላ ፡ ወሞአ ፡ ዘቀተለ ፡ ወማኅረከ ፡ ዘአልቦ ፡ ኍልቍ ፤
ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ዮዲት ።

ወበ፫ዓመት ፡ ሞተ ፡ መምህር ፡ አባ ፡ አርኮ ፡ ዘዳጋ ፡
ወተሠይመ ፡ አባ ፡ አስካል ፡ ወንጉሥ ፡ ሀገየ ፡ በይባባ ፡
እምድኅረ ፡ በዐለ ፡ ፋሲካ ፡ ቦአ ፡ ደሴተ ፡ ዳጋ ፡ [አመ ፡
፳ወ፩ለሚያዝያ ፡] ወበሳኒታሁ ፡ ሖረ ፡ ማንዳምባ ፡ ከመ ፡
ያምጽኦ ፡ ለአምሐሬ ፡ ወልደ ፡ ፡ ክርስቶስ ፡ [ወበውእቱ ፡
ዘመን ፡ ሞቱ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ዓሥራት ፡ ወበጋፐርወን ፡
አንበሳይ ፡ ወበጋፐርወንድ ፡ ልሳኖ ።] ወተመይጠ ፡ ዳጋ ፡ እ
ምህየ ፤ ወገብረ ፡ በዐለ ፡ ሰማዕት ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወተቀንየ ፡
ሎቱ ፡ አማሬ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ከመዝ ፡ መወድስ ፤ ሰ
ማይ ፡ ንጹሕ ፡ ልቡና ፡ ኢያሱ ፡ እስከ ፡ ፍጻሜሁ ፡ አ
ባ ፡ ስብሐት ፡ ለአብኒ ፡ ከማሁ ። ወወፂአ ፡ እምህየ ፡ ሖ
ረ ፡ ምድረ ፡ ጐዣም ፡ በግንቦት ፤ ከመ ፡ ይፅብዖ ፡ ለጉ
ድሩ ፤ (fol. 37). En marge en haut de la page : ፵ወ፯መም

ሀራን ፡ ገደር ፡ በወርኃ ፡ ጥር ፡ ወዓቀሙ ፡ ንጉሥ ፡ ወጳጳ
ስ ፡ ወእጨጌ ፡ ወሊቃውንተ ፡ ሃይማኖተ ፡ በግዘት ፡ እንዘ ፡
ይብሉ ፡ ተሠርዓ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ በኃይል ፡ ቅ
ብዓ ፡ መንፈስ ። በዕለተ ፡ ዮሐንስ ፡ ወንጌላዊ ።) ወሶበ ፡
ተኃጥአ ፡ ጋላ ፡ ገብአ ፡ ኀበ ፡ መዲናሁ ። [ውእተ ፡ ጊዜ ፡
ሞተ ፡ ባሻ ፡ አይገበዝ ፤ ወወይዘሮ ፡ ወልተ ፡ ድንግል ።]

ወበ፬ ፡ ዓመት ፡ ዓመፀ ፡ ወሌ ፡ ወዓደወ ፡ ፈለገ ፡ ዓባ
ዊ ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ ጠብደን ፤ ኀበ ፡ ሀለወ ፡ ይስሐቅ ፡ ወ
ረኛ ፡ [ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በጐ ፡] ውእ
ተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ምዝሬ ።

ወበ፭ ፡ ዓመት ፡ ሐገየ ፡ በዣራ ፤ ወተዓረቀ ፡ ምስለ ፡
ወሌ ፤ ወአባ ፡ ጠብደን ፤ ወኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በሀየ ፡ [ወሞቱ ፡
ደጅ ፡ አዝማች ፡ ድሜጥሮስ ፡ ወቸር ፡ ደሞ ፡ መምህረ ፡
ሊቃውንት ፡ ዘአዘዘ ። ወእዱግ ፡ ራስ ፡ ብዕለ ፡ ክርስቶስ ።]

ወበ፮ ፡ ዓመት ፡ ዘመተ ፡ ወምበርያ ፤ ወሰበሮ ፡ ለጊሣ ፡
ዘቀተለ ፡ ወማኅረከ ፡ አልቦቱ ፡ ኍልቍ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘ
መን ፡ ሞቱ ፡ ድንቁሳ ፡ ደመክሶስ ፤ ወቀኝ ፡ አዝማች ፡
ቈስጤ ፤ ወኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በይባባ ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ ጠብደ
ን ፡ በእንተ ፡ ነገረ ፡ ቅብዓት ፤ ወሞተ ፡ ዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡
ቈስጠንጢኖስ ።

ወበ፯ ፡ ዓመት ፡ ሞተ ፡ ራስ ፡ አንስጣስዮስ ፤ ወእመቤ
ት ፡ እምራይስ ፡ ብእሲቱ ፤ ወግራ ፡ አዝማች ፡ ጥቍሬ ፤
ወበዓለ ፡ ሐምበል ፡ ራስ ፡ ጋስዮስ ፤ ወሐገየ ፡ በዓሪንጎ ፤
ወጾመ ፡ በጭቅላ ፡ መንዘ ። ወእምድኅረ ፡ ፋሲካ ፡ ዘመ
ተ ፡ ጨለንቆ ፡ ወደራ ፤ ወፀብዖ ፡ ለጋላ ፡ ወሞአ ፡ [ውእ
ተ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ ፡ መምህር ፡ ቴዎድሮስ ፡ በምጽሌ ።]

ወበ፰ ፡ ዓመት ፡ ወፅአ ፡ እመዲና ፡ ወነበረ ፡ አሪንጎ ፤
ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተት ፡ ኢቴጌ ፡ ሰብለ ፡ ወንጌል ፡ እ
መ ፡ ንጉሥ ፡ በሐመድ ፡ በር ። ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ አ

ውፅአ ፡ ከከብ ፡ ትእምርተ ፡ አምሳለ ፡ ዘነብ ፡ መንገለ ፡ ምሥራቅ ። ወመጽአ ፡ አቡነ ፡ ማርቆስ ፡ ወነበሩ ፡ በሳርከ ፤ [ወሞተ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ክሶስ ፡ ሞአ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ሎርዮንስ ፡] ወበወርኃ ፡ ሰኔ ፡ ሞተ ፡ ዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ዓሠረ ፡ ክርስቶስ ።

ወበ፳ ፡ ዓመት ፡ ወረደ ፡ አክሱም ፤ ወእምድኅረ ፡ ተመይጠ ፡ ሐገየ ፡ በይባባ ፡ ወሞቅሐ ፡ ለብላቴን ፡ ጌታ ፡ ርኅሩኅ ።

ወበ፲ ፡ ዓመት ፡ ሞቅሐ ፡ ለአምሐሬ ፡ አባ ፡ ወደ ፡ ክርስቶስ ፤ ወገብረ ፡ ጽልአ ፡ ምስለ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ካህናት ፤ አባ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ በአኃዊሁ ፤ ወአባ ፡ ኂቃላዎስ ፤ ወአባ ፡ አውስግንዮስ ፤ ወነበሩ ፡ በአዘዘ ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ሖረ ፡ ዣራ ፤ ወነበረ ፡ ንስቲተ ፡ [ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ተንሜ ። ወሞተ ፡ መምህር ፡ ዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በፃና ።] ወተመይጠ ፡ እምህየ ፡ ሐገየ ፡ ወጸመ ፡ በይባባ ፤ ወሞቅሐ ፡ ለወልዴ ፡ ሐሙሁ ፡ ወፈነዎ ፡ ትግሬ ። ወእምድኅረ ፡ በዐለ ፡ ፋሲካ ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡ ዚገም ፤ ወፀብዖሙ ፡ ለሰብአ ፡ ዚገም ፡ ወሞአሙ ፤ ወግኅረከ ፡ ንዋዮሙ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ (fol. 38) እጨጌ ፡ አባ ፡ ሕርያቆስ ፡ መምህር ፡ ዘደብረ ፡ ሊባኖስ ፡ ግቢይ ፡ ጻድቅ ። [ወተሠይመ ፡ እጨጌ ፡ ዮሐንስ ። ወሞቱ ፡ ወይዘሮ ፡ ሰብለ ፡ ወንጌል ፡ ወበሻ ፡ ቀውስጦስ ።]

ወበ፲ወ፩ ፡ ዓመት ፡ ዘመተ ፡ ዱብኒ ፡ ወአዲቆሮ ፡ ወፀብዖሙ ፡ ወሰበረ ፡ አፅዋኒሆሙ ፡ ወቀተለ ፡ እንበለ ፡ አትርፍ ፤ ወግኅረከ ፡ አግግላቲሆሙ ፡ ወንዋያቲሆሙ ፡ በርበረ ፤ ወአንስቲያሆሙ ፡ ፄወወ ። ወውእተ ፡ ጊዜ ፡ ኃልቁ ፡ ብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ በህየ ፡ ሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ በኵናት ፡ እንዘ ፡ ሀለዉ ፡ በፀብዕ ፡ እምሰብአ ፡ ትዕይንት ፡ ወእምሰብአ ፡ ትግሬ ፤ ዓዲ ፡ በሕማመ ፡ ፈፀንት ፤ ወበኃሩረ ፡ ጽ

ምዕ ፤ ወበእሳት ፡ ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ወሐገየ ፡ ዓሪን ጎ ። ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ተመይጠ ፡ አባ ፡ መዝሙሬ ፡ እምግብጽ ፡ እኂዘ ፡ ጠግረ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፤ ወሞተ ፡ ብ ላቴን ፡ ጌታ ፡ ገብረ ፡ ልዑል ፤ ወበዐል ፡ ሐምበል ፡ ራ ስ ፡ ዶንዚ ፤ ወደጅ ፡ አዝግች ፡ ተላይ ፤ ወአቤቶ ፡ ቅላ ጅ ። ወበወርኃ ፡ ሰኔ ፡ መጽአ ፡ ቃለ ፡ ገንዳ ።

ወበ፲ወ፪ ፡ ዓመት ፡ ተሥዕሩ ፡ አቡነ ፡ ሲኖዳ ፡ ጳጳስ ፡ ወተሠይሙ ፡ አቡነ ፡ ማርቆስ ፡ እምድኅረ ፡ መጽኡ ፡ በ ፲ ፡ ዓመት ፡ ወከነ ፡ ጉባኤ ፡ በጎንደር ፤ ወአስተራትው ፡ ሃይማኖተ ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተነበ ፡ መልእክተ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፤ ወተስዕሩ ፡ እጨጌ ፡ ዮሐንስ ፡ ወተሠይሙ ፡ እጨ ጌ ፡ ጸጋ ፡ ክርስቶስ ፤ ወወረዱ ፡ አቡቴ ፡ እደ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘመጕና ፡ ምድረ ፡ ግብጽ ፡ ወሞቱ ፡ በሰዋሒን ፤ ወበ ፡ እለ ፡ ይቤሉ ፡ ተቀትሉ ፡ በቤተ ፡ ፀበኛ ፡ አምሳሌ ፡ በት እዛዙ ፡ ለንጉሥ ፤ ወአንገሥ ፡ ለታቦተ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ በጣምጣሚት ፡ [መንደር ፡] ወሰመዮ ፡ ደብረ ፡ ብርሃን ፤ ወአስተጋብአ ፡ ብዙኃነ ፡ ካህናተ ፡ ወሠርየሙ ፡ በምድረ ፡ ዳብሎ ፤ ወምድረ ፡ ኢቱ ፡ በደምብያ ፡ ወረሰዮ ፡ ለአባ ፡ ቀውስጦስ ፡ መልአከ ፡ ብርሃናት ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ አ ዘዘ ፡ ይሕንጹ ፡ ግኅፈደ ፡ በጭቅላ ፡ መንዘ ። ወሞተት ፡ እመቤት ፡ ወለተ ፡ ጽዮን ፡ ብእሲቱ ፡ ለንጉሥ ፡ አመ ፲ወ፪ ፡ ለግንቦት ፤ ወሊቀ ፡ መያሲ ፡ አዛጋዊ ፡ ሐዋርያ ፡ ክ ርስቶስ ፤ ወሊቀ ፡ መኳስ ፡ ገብርኤል ፤ ወአዛጋዊ ፡ አሞኒ ፡ ግራ ፤ ወአጥፍዓ ፡ አዕይ(fol. 39)ንቲሆሙ ፡ ለበጋዊር ፡ ወን ድ ፡ አደራ ፡ ወአኖሬዎስ ፡ ወልደ ፡ ሹም ፡ ወአድጉ ፤ ወ ሞቅሖ ፡ ለክፍለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘምድረ ፡ ዛጉር ።

ወበ፲ወ፫ ፡ ዓመት ፡ ከነ ፡ ዓቢይ ፡ ረኃብ ፡ ዘስሙ ፡ ተ ናንቄ ። ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ መጽአ ፡ ባለዋል ፡ ዘየሐው ር ፡ በሠረገላ ፡ ወበአሕባል ። ወተንሢአ ፡ እምጕንደር ፡ ዘ

መተ ፡ ሻንቅላ ፡ እለ ፡ ይሰመዩ ፡ ሲላ ፡ አምባ ፤ ወስንድ
ድ ፤ ሰሊል ፡ ወበለስ ፤ ወፀብዖሙ ፡ ወሞአሙ ፤ በውእቱ ፡
ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ድል ፡ ሰገድ ፡ ውስተ ፡ ፀብዕ ፤ ወአዛጋ ፡
ዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በክብራን ፤ ወተመይጠ ፡ እምህየ ፡ ሀ
ገየ ፡ በይበባ ፤ ወውዕየ ፡ መድኃኔ ፡ ዓለም ፡ በእሳት ፡ በ
ጐንደር ፤ ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ መለከታዊት ፡ ወለተ ፡ ኤ
ስድሮስ ።

ወበ፲ወ፪ ፡ ዓመት ፡ ዘመተ ፡ ሻንቅላ ፡ ዘስሙ ፡ ዳጨ ፡
ወፀብዖ ፡ ወሞአ ፡ እስመ ፡ ሖረ ፡ እኂዘ ፡ ኀዳጣነ ፡ ሠራ
ዊተ ፡ ባሕቲቶ ፤ እንዘ ፡ ሀለዉ ፡ መኳንንት ፡ ወሠራዊት ፡
ወኵሎ ፡ ሥርዓተ ፡ መንግሥቱ ፡ ኀዲኀ ፡ በአሪንጎ ፤ ወተ
መይጠ ፡ እምዝ ፡ ወሐገየ ፡ ቦቱ ፤ ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሞ
ተ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ዮሐንስ ። ወእምድኅረ ፡ ፋሲካ ፡
ሖረ ፡ ምድረ ፡ ሸዋ ፤ ወበጽሐ ፡ እስከ ፡ ቀኑንዲ ፡ ምስለ ፡
በጋርወንድ ፡ ጳውሎስ ፤ ወኢያትለወ ፡ ካልአነ ፡ እመኳንን
ት ፡ ወሠራዊት ፡ ወዘመተ ፡ ጋላ ፡ እኂዘ ፡ ሠራዊተ ፡ ሸ
ዋ ፡ ወአግራ ፡ ወፀብዖ ፡ ወሞአ ፤ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ኃል
ቁ ፡ ብዙኃን ፡ እምሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ ሰብአ ፡ ሸዋ ፡ ወ
አግራ ፤ ወሞቅሐ ፡ ለመዘምር ፡ ወአውዓየ ፡ ቤቶ ፤ ወነሥ
አ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ ፡ ወጥሪቶ ፡ ወአንበሮ ፡ በደቅ ፤ ወእም
ዝ ፡ ተመይጠ ፡ መዲናሁ ። ወውዕየ ፡ ጐንደር ፡ ወ፫ ፡ አ
ብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ኢየሱስ ፤ ወጊዮርጊስ ፤ ወአባ ፡ ተ
ክለ ፡ ሃይማኖት ፤ ወበአሪንጎ ፡ ግምጃ ፡ ቤት ። ወበውእቱ ፡
ዘመን ፡ ተፈጸመ ፡ ደብረ ፡ ብርሃን ፤ ወመጽአ ፡ ሎቱ ፡
ቀጠንተ ፡ ሐይመት ፡ እምእስጥቡል ፤ ወገብረ ፡ ቦቱ ፡
ምሳሐ ፡ ለመኳንንት ፡ ወለትዕይ[ን]ት ፤ ወከነ ፡ ረኃብ ፡
ጸግመ ።

ወበ፲ወ፯ ፡ ዓመት ፡ አኀዘ ፡ ራስ ፡ ፋሬስ ፡ ለንጉሥ ፡
በጳጳስ ፡ ወእ(fol. 40)ጨጌ ፤ ወተዋቀሰ ፡ ምስሌሁ ፡ በእን

ተ ፡ ዘጐንደየ ፡ ፀሐዋ ፡ ወነበረ ፡ ፫ ፡ አውራኃ ፡ ኀዲጎ ፡ ሠራዊተ ፡ ወትዕይንተ ፤ ወኵሎ ፡ ሥርዓተ ፡ መንግሥቱ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ኮነ ፡ ረኃብ ፡ ሣልሳየ ። ወፈነወ ፡ ሠራዊቶ ፡ ምስለ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ባስሌ ፡ መንገለ ፡ ቈላ ፡ ከመ ፡ ይፅብዕዎ ፡ ለአሚር ፤ ወሶበ ፡ ጐየ ፡ ማኅረኩ ፡ እንስሳሁ ፡ ወፄወዉ ፡ አንስቲያሁ ፡ ወገብኡ ፡ መዲና ። ውእቱኒ ፡ ዘመተ ፡ ዳግመ ፡ ዱብኒ ፡ ምስለ ፡ ውሑዳን ፡ ሠራዊት ፡ ወሶበ ፡ ኢረከቦ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ፤ ወሞቅሖሙ ፡ ለሻ ፡ መዓት ፡ ዮሐንስ ፤ ወለደጅ ፡ አዝማች ፡ ጊዮርጊስ ፤ ወሐገየ ፡ በጎንደር ፡ ወጾመ ፡ ሀየ ፤ ወእምድኅረ ፡ ፋሲካ ፡ ሖረ ፡ ዘመቻ ፡ ዓዲዎ ፡ ፈለገ ፡ ዓባዊ ፡ ከመ ፡ ይፅብዖ ፡ ለጕድሩ ፡ ጋላ ፤ ወሶበ ፡ ጐየ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ኃልቁ ፡ ሠራዊት ፡ እንዘ ፡ የዓድዉ ፡ ፈለገ ፡ አባዊ ። [ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተሠይመ ፡ እጨጌ ፡ ሰፋኒ ።]

J. PERRUCHON.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Dans le premier fascicule de l'*Ephemeris*, M. Lidzbarski consacre un commentaire souvent très concluant à une série d'inscriptions nord-sémitiques publiées et étudiées déjà plus ou moins complètement par MM. Berger, Clermont-Ganneau et d'autres encore. Comme certains points intéressants y demeurent néanmoins sans solutions définitives, les remarques suivantes ne seront peut-être pas tout à fait dénuées d'actualité.

I

L'INSCRIPTION DÉDICATOIRE DE CARTHAGE

Je transcris avec de légères modifications et compléments qui seront justifiés au cours de cette note.

1 לרבת לעשתרת ולתנת בלבנן מקדשם חדשם כם כל אש בנ[ם
2 והחרטית אש במקדשם אל ודל מלכת החרץ ודל כל מנם א[ש
3 ודל כל מנם במאזנם המקדשם אל ודל העלם אש על פן המקדש[ם
והמעל] אל
4 אש יבא עלת החרז שמקדשם אל כם שחנר חשמרת להר הא
[יקדש מ]
5 אדרנם ועד צערנם למבירח חיר שפטם עבדמלקרת ו
6 י שפטם שפט וחנא בן אדנבעל ורב עבדמלקרת בן מגן ב[ן
7 תן בן עבדלאי בן בעליתן בן אשמנפלס ועבד ארש בן עבד
8 ן עבדמלקרת חרב ורב כהנם עזרבעל בן שפט רב כה[נם
9 לשלך רב כהנם ובעלחרש עכברם חפלס בן חנבעל

L. 1. כם = héb. כמו, « ainsi que » (Lidzb.) — Le groupe בנ est à compléter בנם = héb. בָּהֶם ou בָּם, « en eux », et ne forme pas le verbe בן = בנה, « construire » (L.). Dans ce dernier cas il faudrait supposer une fracture trop considérable pour y placer les sujets du verbe.

L. 2. La signification précise de חרטית est inconnue, celle de « sculptures » (L.) n'est que provisoire.

L'énumération suivante offre quatre séries d'objets précédées quatre fois par le mot énigmatique דל. Le sens « avec » ou « maître, possesseur » (Cl.-Gan.) ne s'adapte pas à ce passage; la signification plus étymologique de « endommagé » (das Schadhafte, L.) n'y va guère mieux et elle a le grave inconvénient de laisser incompréhensible la phrase si simple de Marseille, 15

בכל זבח אש יזבח דל מקנא אם דל צפר בל יכן לכהנ[ם מנם]

Outre que la permission de sacrifier des animaux « endommagés » est peu vraisemblable, l'auteur aurait dû écrire plus naturellement מקנא דל אם צפר דל.

Après réflexion je suis arrivé à la conviction que דל n'est autre chose qu'une particule correspondant à la préposition hé-

braïque לבד ou מלבד, « à part, par dessus, conjointement ». Elle marque une concomitance secondaire, un surcroît dont il est possible de se dispenser, et en cela elle se distingue des prépositions « outre » et « avec » qui n'excluent pas l'importance égale des objets constituant l'ensemble. La phrase susmentionnée signifie donc : « Pour tout sacrifice qui est offert (יִזָּבֵח), à part le bétail ou à part les oiseaux, les prêtres n'auront pas (droit à un payement en) argent ». On doit comprendre de même la phrase המטבחז דל פעמם (C. I. S., I, 175, 1), « cet abattoir conjointement aux enclumes » (Isaïe, XLI, 7), c'est-à-dire les blocs sur lesquels on dépèce les bêtes tuées. Ce sens convient parfaitement à notre contexte.

Je doute que le מלכת החרץ soit « un ouvrage d'or » (Goldzeug) comme on l'admet jusqu'ici ; l'expression serait trop courte et l'objet trop précieux pour faire partie d'une énumération secondaire. Il s'agit probablement des travaux exigés par le percement du fossé (héb. חרוץ, Daniel, IX, 25) qui délimite l'aire des sanctuaires nonveaux.

Il me paraît également que le mot מנם, ici et dans la ligne suivante, désigne non pas des vases (Gefässe), mais des sommes d'argent (cf. le passage précité de Marseille, 15) dépensées pour divers travaux.

A la fin de cette ligne, on ne voit que la trace d'un א qui se complète en אש ; la partie manquante formait visiblement parallélisme au moins avec le mot במאזנם de la phrase suivante (l. 3). Comme rien n'atteste la perte d'un très large morceau du côté gauche, la restitution [אש בבנם] ne dépasse pas la limite d'une conjecture permise ; il serait question des frais dépensés en sus pour donner satisfaction aux réclamations des constructeurs ou maçons (בנם) ; la restitution בבנין à cause de son sens ambigu me paraît moins probable.

L. 3. Le membre de phrase במאזנם המקדשם אל qui détermine כל מנם forme une vraie *crux interpretum*. On ne peut attribuer à l'auteur la grosse erreur d'avoir écrit במאזנם המקדשם au lieu de במאזן המקדשם, nonobstant רב כהנם אלם נרגל (I, 119. Lidz.). Même cette faute admise la composition n'offre aucun sens convenable. La chose ne va pas mieux si

on voit dans המקדשם un participe passif : « dans ces balances consacrées » (המקדשם), outre que, comme le fait remarquer M. Lidzbarski, המקדשם אל est ici évidemment parallèle aux mêmes mots des lignes 2 et 4. Je suis porté à croire que le mot במאזנם, loin de contenir le terme désignant la balance (מֹאזְנֵם, héb. מֹאזְנַיִם), présente en réalité le participe actif du verbe אִזֵּן, au pluriel, מְאַזְּנִם ; en hébreu אָזֵן signifie « instrument, outil », les מְאַזְּנִם seraient les ouvriers chargés de distribuer et d'aménager les objets nécessaires à l'ameublement intérieur des édifices. Quelle que soit d'ailleurs exactement la nature de ces intermédiaires payés, la forme d'état absolu בַּמְּאַזְּנִם serait correcte et המקדשם אל constituerait le complément direct de ce participe actif.

Le mot (ה)עלם vient indubitablement de עלה, « monter », mais le singulier doit être vocalisé עֹלָה et non עֹלָה, « marche » (Stufe) dont le pluriel régulier serait עלת ; la définition אש על פן המקדשם אל rappelle l'expression הבמות אשר על פני ירושלם (II Rois, XXIII, 13) et fait supposer que les עלם phéniciens étaient de petits monticules dits « hauts lieux » ou bamot.

Je suis tenté de conjecturer après הא un mot comme והמעל = héb. והמעלה, « et la montée à degrés ou marches », qui se rattache bien à אש יבא, « qui mène », de la ligne suivante.

L. 4. חרז, « alignement rond » (cf. חרוזים, « colliers composés de bijoux »), probablement la partie supérieure du mur d'enceinte des sanctuaires. La division כם שחגר est recommandée par le parallélisme avec החרז שמקדשם ; כם est aussi isolé à la première ligne. A ponctuer חֲגַר הַשֹּׁמַרְתְּ, « le mur de la vigie de la montagne même ». חגר répond à l'assyrien *igaru*, « mur », et שמרת à l'hébreu משמר ou משמרת, « poste de garde » (Cl.-Gan.), néo-héb. שומרה, « tente de gardien dans les vignobles ». — La montagne en question est suivant toutes les vraisemblances celle qui portait les nouveaux édifices, c'est-à-dire celle qui est mentionnée sous le

nom de Libanon à la première ligne et qui formait un des faubourgs de Carthage. Ce point de vue nous facilitera la compréhension des mots qui débutent la ligne 5.

L. 5. On rapporte d'ordinaire אדרנם ועד צערנם à l'énumération précédente : « les objets grands et petits parmi eux » (« das Wichtige und Geringfügige an ihnen ») ; à mon sentiment cette expression ne s'emploie que pour les personnes (cf. אדיריהם שלחו צעיריהם למים Jérémie, XIV, 3). Les personnes en cause sont très vraisemblablement les habitants du quartier susnommé qui ont tous, grands et petits, c'est-à-dire riches et pauvres, contribué aux dépenses des constructions des sanctuaires et de leurs environs. Pour obtenir une phrase complète il faut restituer à la fin de la ligne 4 le mot indispensable יקדש, « ont consacré », et peut-être encore מ appartenant à אדרנם. L'addition d'une phrase telle que « et ont été achevés tous ces travaux » (und es wurden ausgeführt alle diese Arbeiten) me paraît impraticable.

למבירח ne diffère guère du simple בירח ; cf. héb. למבראשונה = בראשונה. La nécessité d'admettre une double date n'est pas bien évidente ; la répétition du titre שפטם a son analogie dans celle de מלך (Ešm., 1-2 ; Idal., I, 1 ; II, 1).

TRADUCTION

1 Aux Dames Aštart et Tint, à Libanon, des sanctuaires nouveaux, ainsi que tout ce qu'ils con[tiennent]

2 Et les sculptures (?) de ces sanctuaires ; et à part, les travaux du fossé ; et à part, toutes les dépenses pour [les constructeurs] ;

3 Et à part, toutes les dépenses pour ceux qui ont meublé ces sanctuaires ; et à part, les hauts lieux qui sont devant ces sanctuaires, [et l'escalier]

4 qui mène sur l'enceinte de ces sanctuaires, ainsi que l'enclos de la vigie de cette montagne-là, [ont consacré]

5 leurs grands et leurs petits (des habitants de Libanon). Au mois de Hayar (?) des juges ᶜAbdmelqart et [ᶜAbdla-]

6 i, juges, et Hana, fils d'Adonibaᶜal et le Rab ᶜAbdmelqart, fils de Magon, fil[s de Baᶜalya-]

7 ton, fils d'ᶜAbdlai, fils de Baᶜalyaton, fils d'Ašmunpillês, et ᶜAbdareš, fils de Abd[baᶜal],

8 fils d'ᶜAbdmelqart le Rab, et le grand prêtre ᶜAzrubaᶜal, fils de Šaphaṭ, grand prêtre, fils de Baᶜal-

9 Šillêk, grand prêtre. L'architecte (était) ᵒAkbarim, le niveleur (?), fils de Hannibaᶜal.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de l'Algérie par ses monuments.

Sous ce titre, M. Baschet, éditeur à Paris, rue de l'Abbaye, vient de mettre en vente un ouvrage qui mérite d'être signalé tant pour sa conception que pour son exécution. Il contient environ 80 pages du format in-4° et comprend, outre un avant-propos, dû à la plume de M. Canolle, chef de bureau au Gouvernement général de l'Algérie, qui a eu l'idée de cette publication, dix chapitres dont voici les titres : *Aperçu géographique* (M. Cat, professeur à l'École des lettres d'Alger); *Biographie de M. Laferrière,* dont le passage au Gouvernement général a eu des conséquences si heureuses pour notre colonie, avec portrait; *l'Algérie romaine* (M. Cagnat, membre de l'Institut); *les Villes mortes* (M. Jean Lorrain); *les Ruines de Timgad* (M. Albert Ballu, architecte du gouvernement); *l'Algérie arabe* (M. René Basset, correspondant de l'Institut, directeur de l'École des lettres d'Alger); *l'Algérie turque* (M. Delphin, directeur de la Medersa d'Alger); *la Conquête de l'Algérie* (M. Cat); *l'Occupation du Touat* (M. A. Bernard, professeur à l'École des lettres d'Alger) et *la Colonisation* (M. Cazenave, sous chef de bureau au Gouvernement général de l'Algérie).

Nous avons cité les noms des auteurs, parmi lesquels l'École des lettres d'Alger est dignement représentée. On ne pouvait faire un meilleur choix pour les questions à traiter. Les articles sont bien écrits; en quelques pages sont condensés tous les renseignements utiles pour chaque sujet; mais cette concision n'entraîne pas la sécheresse du style; la lecture de l'ouvrage est à la fois attrayante et instructive, comme il convient à une publication de ce genre. Dans son article sur la colonisation, M. Cazenave fait ressortir les résultats acquis et montre les ressources du pays. La photographie a été mise à contribution pour l'illustration; elle nous fournit, soit dans le texte, soit sur des planches à part, de belles vues des principales villes de l'Algérie, des reproductions des monuments les plus cu-

rieux au point de vue historique (ruines, statues, inscriptions de diverses époques), des types d'indigènes, de constructions modernes, etc. Mentionnons une carte arabe du ciel et une carte de l'Algérie. Ainsi comprise, *l'Histoire de l'Algérie par ses monuments* nous paraît recommandable à tous ceux qu'intéresse notre colonie, c'est-à-dire à tous les Français. J. PERRUCHON.

Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. — Délégation en Perse. — Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général. — Tome II, textes élamites sémitiques. Première série, accompagnée de 24 planches en héliogravure, par V. Scheil, O. P., professeur à l'École pratique des Hautes-Études. Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1900.

Rompant avec les anciens errements, la Commission des récentes fouilles de Suse s'est empressée d'inaugurer la publication de la collection épigraphique qui en est résultée. Le P. Scheil, professeur d'assyriologie à l'École pratique des Hautes-Études, qui accompagnait M. Morgan dans cette campagne, vient de faire paraître le tome II de cette série, comprenant les textes élamites-sémitiques, c'est-à-dire composés par des gens d'origine sémitique et rédigés soit en style phonétique plus ou moins émaillé d'idéogrammes, soit presque entièrement en style idéographique qu'une partie des assyriologues appellent suméro-accadien. Ce faux nom est avec raison soigneusement évité par le traducteur. Deux éléments ethniques se partageaient le pays ; la plaine était occupée par des Sémites étroitement apparentés aux Babyloniens ; la partie montagneuse avait au contraire une population allophyle, anzanite ou amarde. Suse, la capitale, à cause de sa proximité du Zagros, était habitée par les deux races. Les documents épigraphiques montrent qu'aux anciennes époques l'Élam formait une simple province de la Babylonie et était gouverné par des patésis au nom des rois babyloniens. Les Anzanites parvinrent d'abord à obtenir l'hégémonie sur les Sémites du pays, ensuite, à soumettre de temps en temps la Babylonie elle-même à leur domination. Kutirnanhunté et Kudurmabuk sont les plus renommés de ces envahisseurs, mais la prédominance politique de l'élément anzanite semble avoir persisté jusqu'à l'établissement des Achéménides à Suse, bien que le sémitique y ait toujours été parlé et écrit. Il ne peut être question d'une civilisation particulièrement anzanite : elle vient de Babylone. L'ancien roi de Kiš, Maništu-irba, a érigé à Suse un obélisque avec une inscription de plus de 2000 lignes relatant un immense acte de vente de grands territoires acquis et payés par lui. Ce monument semble bien dépasser en ancienneté l'ensemble des monuments de Telloh et de Niffer. En effet, Me(=Parşu)-Salim qui, d'après notre inscription, est

le fils de Maništu-irba, ne saurait être séparé de Me-Silim, roi de Kiš, mentionné dans le cône d'Entemena où il procède, comme suzerain de Širpurla, à une délimitation de territoire entre cette dernière ville et Giš-uh. Il est donc hautement vraisemblable que le Uru-ka-gi-na, fils de En-gil-sa, patesi de Širpula, mentionné dans le texte de l'obélisque n'est autre que le fameux Uru-ka-gi-na qui figure en tête de la série des rois de Širpurla. Uru-ka-gi-na aurait été d'abord le vassal de Maništu-irba et se serait rendu indépendant ensuite. Quelle que soit d'ailleurs la date précise de la royauté de Širpurla, il est maintenant hors de doute que les princes de Kiš, ce *foyer sémitique* de la Babylonie du nord, avaient déjà vers 4500 avant J.-C. exercé leur suprématie non seulement sur la Babylonie du sud, mais aussi sur le pays d'Élam dans sa totalité. La lutte entre Lu-gal-zag-gi-si et Kiš, vers 4000, ne constitue donc pas un effort momentané pour repousser une horde envahissante venue de loin, mais une tentative souvent renouvelée d'enlever une hégémonie établie depuis plusieurs siècles. Pour revenir à l'Élam, nous voyons à présent que Hammurabi et les rois kaššites y ont aussi laissé des monuments dont la borne de Mélišihu est le plus important. Les inscriptions des princes indigènes sont assez maigres et les fragments sémitiques des Achéménides tombent encore plus bas. Quelques-uns des petits textes archaïques compris dans le recueil sont précieux pour l'histoire de l'écriture cunéiforme. L'ouvrage est édité avec luxe et les planches qui accompagnent les textes en facilitent le contrôle. Certaines transcriptions seront modifiées ultérieurement, mais l'ensemble fera époque dans les études des Sémites de l'est. C'est une nouvelle province qui sort de l'oubli millénaire et le savant auteur n'a nullement exagéré en écrivant au début de son introduction : « Ici commence l'histoire du pays d'Élam. »

Dr. S. Bernfeld, *Der Talmud*. Sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte. Berlin. Verlag von S. Calvary et Co. 1900. — Dr. N. J. Weinstein. *Zur Genesis der Agada*. Beitrag zur Entstehung- und Entwickelungs-Geschichte des Talmudischen Schriftthums. II. Theil. *Die Alexandrinische Agada*. Verlag von Vandenhœck et Ruprecht. Göttingen 1901.

Aucun recueil original n'a été si profondément fouillé dans les derniers temps que le recueil du Talmud. Ses moindres sentences de caractère halachique ou agadique ont été discutées et commentées dans un but agressif ou apologétique. L'écrit précité de M. Bernfeld ne se propose pas de fournir des dissertations savantes pour les spécialistes, mais une bonne exposition populaire pour le public éclairé. L'activité des Sôpherim, point de départ du Talmud, a ses racines en partie, comme le dit le savant auteur, dans

l'époque biblique, et le vrai initiateur dans cette voie est à mon avis le prophète Ézéchiel, qui est à la fois agadiste, c'est-à-dire exégète homilétique et halachiste, ou organisateur de réformes dans le culte rituel. Cette dernière tendance aboutissant à des aggravations sensibles, produisit la contradiction de la classe sacerdotale des Sadoqites qui pensèrent devoir s'arrêter au point de vue du prophète à qui ils devaient leur prestige. Les Pharisiens, de leur côté, réclamèrent pour les nouveaux rites créés par les Sophérim de leur parti l'autorité des lois traditionnelles, bien qu'elles ne fussent transmises que par la voie orale. En rattachant ces coutumes à Esdras et à son école, dite la grande Synagogue, les rabbins talmudiques, pour faire taire les protestations adverses, créèrent un système complet de règles éxégétiques au moyen desquelles ils pouvaient non seulement justifier les lois orales, mais aussi élargir ou rétrécir, parfois même modifier radicalement les pratiques fondées sur les textes bibliques. La qualification des Sadducéens comme conservateurs et des Pharisiens comme parti libéral est-elle exacte? Nous ne saurons l'affirmer en présence de la disparition de la littérature de cette secte. Il est cependant permis d'affirmer que le recueil talmudique est la résultante de cette longue lutte. Une partie des Halakhot même provient en dernier ressort d'un ancien recueil sadducéen. Quant aux sentences et aux homélies qui attirent souvent l'intérêt des lecteurs du Talmud, leur douceur relative a sa source dans la profonde résignation de la nation entière aux maux du présent se consolant avec l'idée qu'ils pouvaient être encore plus terribles. C'est un phénomène unique dans l'histoire du genre humain. Ceux qui, prenant M. Bernfeld pour guide, s'initieront à la naissance et au développement de cette littérature extraordinaire à travers les longues époques de lutte contre les adversaires intérieurs et extérieurs jusqu'à nos jours, après avoir passé par des émotions diverses, mais en somme saines et réconfortantes, s'empresseront de souscrire à la dernière remarque de l'auteur : « Le Talmud sera justement compris et apprécié quand on le considérera comme un produit de son temps et non point comme un témoin à charge ou à défense. »

La contribution à la genèse de l'Agada de M. le Dr. Weinstein est une œuvre très érudite. Ce volume, qui est le deuxième de l'ouvrage entier, cherche à montrer que l'Agada alexandrine telle qu'elle avait été développée par les apocryphes rédigés en grec et dans les écrits de Philon d'Alexandrie a été favorablement accueillie par les Daršânîm de Palestine. Pour les légendes historiques qui sont venues se greffer sur les récits du Pentateuque, la source la plus abondante est l'apocryphe connu sous le nom de *Sapience* ou *Sagesse de Salomon* que M. W. déclare plus ancien que les livres d'Hénoch, des Jubilés et de Philon. La conception de la *sagesse* purement spiri-

tuelle et interne, telle qu'elle est présentée dans l'apocryphe salomonien, se matérialise successivement dans les autres livres au point d'avoir une existence indépendante et même de se dédoubler d'une manière sensible. Le second chapitre étudie à fond la théorie philonienne du logos faisant son entrée dans les Agadoth orthodoxes du Talmud et des Midrâšîm. Une recherche très étendue et tout à fait nouvelle sur les hérétiques désignés par les talmudistes sous la dénomination de Mînîm (מינים) vient en troisième lieu; le quatrième et dernier chapitre décrit les mesures prises par le patriarchat contre l'introduction d'idées païennes, etc. Partout le savant auteur domine son sujet par une érudition étonnante dans les écrits philoniens et rabbiniques. Nous trouvons lumineuses et convaincantes ses comparaisons en ce qui touche les doctrines théosophiques, mais je fais des réserves expresses sur la résurrection d'une fantaisie de Dozy relative aux Siméonites de l'Arabie et sur leur identification avec les Mînîm du Talmud. L'histoire, la géographie et la philologie sont également lésées. La vallée du Ṣephat, près de Marêsa (בגיא צפתה למרשה) ou le roi Asa bat les Kušim ou Éthiopiens d'après II Chroniques, XIV, 9, est confondue avec la ville de Ṣephath près d'Arad dans le sud-est de la Judée; la lecture vraie est par surcroît celle des Septante (ἐν τῇ φάραγγι κατὰ βορρᾶν Μαρησά = בגיא צפונה למרשה), « dans la vallée au nord de Marésa ». Par conséquent la leçon massorétique גרר peut bien être plus exacte que celle de Γεδώρ, גדר adoptée par les Septante et la Pešitta, et la mention de villes avoisinantes (ערים, *ibidem*, 13) convient plutôt à la plaine philistéenne qu'à l'Arabie Pétrée. La station arabe גור־בעל dont les habitants furent vaincus en même temps que ceux de מעון (lire מעונים au lieu de עמונים) se trouvait visiblement dans le sud-est de la Judée, et peut strictement être identique avec le גדר (lire גור ou *vice versa*) également voisin des מעונים, mais il n'est pas permis de confondre ces מעונים ou מעינים, les Μεναῖοι des Septante, avec les מינים du Talmud et encore moins d'y voir des Siméonites hérétiques s'établissant simultanément au sud et au nord de l'Arabie. Macoraba est l'éthiopien *mĕkuerab*, « sanctuaire », non מכה רבה, « grande défaite » infligée aux indigènes par les fantastiques rôdeurs siméonites. A קיסרין, c'est-à-dire Césarée de Galilée (il n'en existe pas d'autre en Palestine), les Juifs grecs avaient une synagogue (כנישתא) où le שמע était lu à la manière hellénique (= אלי נסתה), et comme les lecteurs n'exprimaient pas les gutturales, le mot אלהינו, « notre Dieu », ressemblait dans leur bouche à אל אינו, « Dieu n'existe pas »; c'est pour cela que R. Abahu leur lança l'injure de blasphémateurs (חרופיא וגדופיא); alors R. Simon ben Laqiš, tenant compte de leur bonne intention, l'arrêta en disant : « Dieu n'aime pas celui qui lance des accusations contre Israël » (אין הקבה רוצה בבני שאומר דילמוריא על ישראל); de Mînîm et de dualisme il ne

s'agit aucunement ici, mais de Juifs qui, ne sachant pas bien lire l'hébreu carré (אשורית) le remplaçaient par une mauvaise transcription grecque, tandis qu'ils auraient mieux fait de réciter le שמע dans n'importe quelle lanque connue par eux (לא יקרנה כל עיקר אלא יוצא בכל לשון שהוא יודע, j, Sota VII, 1). Parmi les étymologies il y en a beaucoup d'inacceptables. מטטרון, peut-être μετατηρός (-όν), « gardien secondaire », n'est pas une corruption de מטטרון = μετετέθην; une forme verbale ne passe pas dans une langue étrangère pour y devenir un nom propre; שנת עבור signifie « année intercalaire » = Schaltjahr (ἐμβόλιμος, cf. עיבורה של עיר, « banlieue »), non « das geschwängerte Jahr ». Au lieu de continuer je me résume. Par Minim, les talmudistes comprennent très souvent les judéo-chrétiens (ils adorent la croix), parfois aussi les autres sectes hérétiques, gnostiques ou dualistes. Quant aux théories de Philon, elles n'ont jamais été repoussées par les agadistes aussi longtemps qu'on n'en tirait pas des conséquences matérialistes au détriment du monothéisme. L'ouvrage de M. le Dr. Weinstein nous donne sur la marche de cette pénétration du philonisme dans les écoles juives des renseignements nombreux et fort documentés; acceptons-les avec reconnaissance et usons d'indulgence envers les spéculations parasites qui s'en détacheront facilement dans une seconde édition.

Dr. Fritz Hommel, *Die Insel der Seligen* in Mythus und Sage der Vorzeit, München, 1901. — Le même, *Aufsätze und Abhandlungen*, II, München, 1900. — Le même, *Der Gestirndienst der alten Araber*, München, 1901. — René Dussaud, *Histoire et religion des Noṣaïrîs*, Paris, 1900.

Les brochures 1 et 3 de M. le professeur F. Hommel comprennent des conférences : l'une est relative à l'île des bienheureux dans la mythologie ancienne et existe déjà dans le récit babylonien du déluge; une mappemonde sommaire représente la figure de la terre d'après ces croyances antiques; l'autre insiste particulièrement sur l'antiquité du culte des astres chez les Arabes en contradiction avec la thèse de M. Wellhausen qui en place l'origine, même chez les Hébreux, vers le VIIIe siècle préchrétien seulement. Le troisième écrit, beaucoup plus considérable, contient les études suivantes : 1° les antiquités sud-arabiques du musée aulique de Vienne, avec *excursions* sur le culte de la lune chez les Sémites occidentaux, surtout chez les Arabes; sur la couronne de plume et le pays de Punt, la déesse Ashera, le dieu Hadad et la *mékona* cultuelle; l'ensemble accompagné d'un glossaire des textes viennois; 2° de nouvelles considérations sur l'inscription minéenne Hal. 535; avec l'excursion : le pays originaire des Sabéens et la reine de Saba (Aribi = Iareb; Miṣru = Égypte; Muṣran = Muṣur — Midian); 3° l'origine du Zodiaque.

Émettre des appréciations motivées sur tant de détails nous mènerait trop loin; l'annonce suffit pour en indiquer tout l'intérêt.

Le livre de M. Dussaud atteste un immense progrès dans l'étude des hérésies de l'islamisme. Grâce à de nouveaux documents du meilleur aloi, notamment du *Kitâb al-Madjmouᶜ*, annexé en appendice, le savant auteur nous expose les doctrines des diverses sectes de la religion des Noṣaïris, en haute Syrie. Les cérémonies de l'initiation et des fêtes sont soigneusement décrites. A côté de la métempsycose, on y remarque des influences chaldéo-perses. L'ouvrage est précédé par une bibliographie abondante et par des recherches relatives à l'habitat, à l'origine et à l'histoire des Noṣaïris. Sur ces dernières questions le dernier mot n'est certainement pas dit, mais la période postérieure aux croisades est vivement éclairée par les informations très documentées de M. Dussaud.

H. L. Strack, *Hebräische Grammatik mit Uebungsbuch*. Berlin, Verlag von Reuther et Reichard, 1899. — Paul Haupt, *Babylonian Elements in the Levitic Ritual* (extrait du *Journal of Biblical Literature*). Baltimore, 1900.

La grammaire hébraïque de M. le professeur Strack vient d'atteindre sa septième édition. Elle se distingue des éditions précédentes par une adaptation de plus en plus pratique, qui rend son usage très commode comme un manuel scolaire. Outre la perfection des règles et des exemples qui les éclaircissent, il faut approuver le parti pris par l'auteur de faire passer dans les détails grammaticaux une bonne partie de la syntaxe. Ce procédé atténue considérablement la sécheresse de la matière sans charger beaucoup la mémoire de l'étudiant. L'annexe contenant les exercices de lecture et de traduction de l'hébreu en allemand et de l'allemand en hébreu mérite tout éloge. Je n'en excepte que les versions hébraïques de Matthieu, v, 1-12, et Jean, II, 1-12, qui, non seulement sont déplacées dans ce milieu, mais présentent des formes très incorrectes et un style bien décousu[1]. En ce qui concerne la transcription,

1. עניי הרוח n'est pas hébreu; il faut העניים ברוח; — הרחמנים ne forme pas parallélisme avec ירחמו; il faut המרחמים. — Écrire יִקָּרֵאוּ au lieu de יקרא להם. — Remplacer בגלל par על; רדפו את הנביאם par נרדפי גם הנביאים; אם ישוע אליו par אמו אל ישוע, כד, כדים par כְּלִי, כֵּלִים (on ne peut pas puiser dans un כד). — Après לוין il manque וירא כי טוב מאד. — Lire ואחרי שכרם au lieu de ואחרי שתותם לרויה, et זה האות הראשון au lieu de זאת ראשית האתות. Du reste, le texte parallèle de Luc nous montre bien que les mots ברוח et לצדקה dans Matthieu sont des additions tendancielles.

je m'étonne de voir conserver la valeur du *ch* dur allemand pour la lettre ח, laquelle répond réellement au *ḥa* doux (ح) des Arabes. Cette prononciation est constante chez les juifs des pays musulmans, qui expriment le خ *ch* (*kh*) dur par le כ̄ (*kaph raphé*), et telle était aussi la prononciation du ח chez les Phéniciens et les anciens Syriens. Il va sans dire que ces minuties n'enlèvent rien au caractère utile et hautement scientifique de l'excellente grammaire scolaire qui nous occupe.

Les recherches sur l'origine du rituel lévitique des Hébreux ont un attrait particulier. Il est d'emblée assez probable que les rites des peuples voisins, Chananéens-Phéniciens, Araméens, Moabites, etc., ainsi que ceux des peuples conquérants, Égyptiens et Assyro-Babyloniens, ont laissé quelques traces dans les pratiques religieuses du peuple juif, mais la démonstration en détail est encore dans le premier stage du tâtonnement, malgré les prétentions contraires de quelques assyriologues distingués, dont M. Paul Haupt peut être considéré comme le chef de file. La savante brochure où il résume les résultats de ses investigations sur ce sujet contient sept pages de texte et dix-neuf pages de notes reléguées à la fin. Ce rejet des notes vient évidemment du désir de rendre la lecture du texte plus commode pour le public non orientaliste et la disproportion anormale des notes en est la conséquence naturelle, car l'auteur ayant devant lui un espace illimité y peut entasser à tort et à travers tout ce qui lui passe par l'idée et sort fatalement de son sujet. Le lecteur qui voudra connaître la raison des choses affirmées aura donc, pour être éclairé, à tourner cent vingt fois les sept pages pour lire les cent vingt notes qui s'y rapportent, et encore à condition d'avoir une perception rapide et une mémoire de fer. Moi-même ne jouissant pas de ces avantages, j'ai été obligé de lire dix fois chaque page du texte et de la retourner douze cents fois pour bien comprendre les notes afférentes. Ma bonne volonté de faire miennes les idées de M. Haupt ne sera donc pas contestée, et cependant mes doutes n'ont pas voulu se dissiper. Précisons : L'hébreu קָרְבָּן, « sacrifice », est apparenté au babylonien *kirbannu*, « don, cadeau », mais n'en vient pas; le mot בַּדִּים, « devins » (Isaie, XLIV, 35, *passim*), est absolument correct et ne saurait être changé en בָּרִים = bab. *bâri*, « voyants, haruspices »; la comparaison du bab. *tertu* avec l'éthiopien *tĕmhĕrt* semble bien hasardée et le problématique אאר peut difficilement être rapproché de מהר. Une singulière idée est celle qui trouve dans אורים le sens de « malédiction = réponse défavorable », et dans תֻּמִּים celui de « réponse favorable »; בְּרִית, « alliance »,

désigne le repas pris en commun (בְּרָה) et ne vient pas du bab. *birîtu*, « divination ». L'usage de poser des pains sur la table placée devant la Divinité est commun à tous les cultes et le sens de « azyme », attribué au bab. *mutqu*, n'est pas très sûr. Le sens précis de *imittu* reste douteux, mais entre l'hébreu שֶׂה, « mouton », שַׁי, « don », et l'éthiopien *šaweᶜa*, « sacrifier », il n'y a certainement aucun rapport. Rien à inférer de l'obligation de ne sacrifier que des bêtes sans faute, obligation commune à tous les cultes. La signification primitive de כָּפַר, malgré l'autorité invoquée de Raši, est bien non « frotter, effacer », mais « couvrir »; la כַּפֹּרֶת de l'arche sainte est un couvercle et nullement un objet frotté. C'est aussi le cas de l'arche de Noé qui est couverte, c'est-à-dire enduite d'une épaisse couche de bitume (כפר בכפר, Genèse, VI, 14), afin d'en boucher les moindres interstices; une simple friction avec cette essence n'aurait pas produit le même effet. J'en passe d'autres, et d'aussi bonnes.

La méthode apodictique apparaît également dans les notes. Voici quelques observations. Bab. *karabu*, « bénir », n'est pas une métathèse de בֵּרֵךְ, qui donne *barikati* = ברכה, « bénédiction », et l'araméo-sabéen קרב, « sacrifier », atteste le caractère radical du ק, lequel n'est certainement pas dû par exception à la voyelle *u* de *kurbannu*. Je démontrerai ailleurs que la phrase ajoutée par les Septante au début du verset Genèse, XLIV, 5, est un expédient insuffisant. הברו שמים n'est pas hébreu, nonobstant והלכוא אתו. L'hébreu פסח exprime la même idée que l'arabe فسح, « écarter les jambes », non celle du bab. *puššuhu*, « apaiser la colère des dieux ». Parmi les « curious Semitic (?) loanwords », en éthiopien, j'ai peine à reconnaître dans *adyâm* (pl. *adyâmât*), « contrée », et *mašmar*, « ligne, verset », respectivement l'assyrien *adnâti* et *mušaru*. A ces conjectures pénibles nous préférons la connexion supposée de תרתן = *turtanu*, *tartanu* avec *têrtu*. Finissons par le « sumérien » : Ευιδωραχος, le nom du septième roi antédiluvien de Bérose, serait *en-me-dur-an-ki*. M. Haupt ne souffle mot sur le sens de ce nom vénérable; je suis obligé d'éclairer ce mystère. Il signifie « Seigneur de la parole du mur du ciel et de la terre. » Un dicton rabbinique affirme que « le mur a des oreilles » (אוזנים בכותל); l'archéologie sumérienne, grâce à la sagacité de M. Haupt, nous apprend qu'aux époques primitives, non seulement les murs parlaient, mais que le septième roi dirigeait à son aise les paroles mystérieuses du mur cosmique! Les questions se pressent dans mon esprit, mais je m'aperçois que je suis déjà très loin des comparaisons rituelles dues à l'éditeur de la *Bible polychrome*.

Salomon Reinach, *Quelques observations sur le tabou* (extrait de l'*Anthropologie*, T. XI). Paris, 1900.

Les civilisations des peuples historiques présentent par leur côté éthique et cultuel une foule énorme de points obscurs qui ne peuvent être expliqués que par des influences ataviques. Mais tandis que les philologues se bornent à élucider les formes présentes par des formes analogues qui peuvent se constater dans les littératures des époques antérieures, les anthropologistes s'appliquent à résoudre ces problèmes en remontant hardiment aux origines mêmes de notre espèce. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de mes paroles. Quand je vois que les profils humains de l'ancien art babylonien, examinés à loisir par les meilleurs anthropologistes contemporains, sont attribués par les uns à des Touraniens pur sang, par les autres à des Aryens métissés de Sémites, et par d'autres encore à des Sémites plus ou moins croisés avec un élément ethnique inconnu, je me frappe au front et me demande si ce tohubohu d'opinions sur un point *physique* qui entre dans la spécialité fondamentale de ces savants, ne défend pas à ces derniers de se prononcer avec quelques chances de succès sur les qualités *psychiques* du primat humain. On objectera que cette réflexion, malgré le doute légitime qu'elle fait naître, est mitigée par la vraisemblance que les nations sauvages restées aux plus bas échelons de la civilisation représentent précisément l'état atavique désiré. S'il en est ainsi, la solution de toutes les énigmes se trouve d'emblée dans les mœurs de ces sauvages qu'il faut simplement connaître à fond et exploiter avec méthode et discernement. M. Salomon Reinach partage cette conviction, et sa docte étude citée plus haut, cherche à préciser la signification du concept du terme rituel polynésien *tabou*, qui est, semble-t-il, destiné à entrer dans le langage philosophique et anthropologique du XXe siècle, bien entendu, sur la base du système évolutionniste du darwinisme. La définition exacte de *tabou* a pour but d'éviter à la fois qu'on n'en abuse et qu'on ne manque à l'employer là où il convient. Ce dernier cas est illustré par divers exemples puisés dans l'Ancien Testament. D'après notre auteur, tout objet frappé d'interdiction est *tabou* ou *taboué*, pourvu que cette interdiction soit, 1° non motivée, 2° sans répression extérieure, et 3° sans que le péril qu'elle signale soit apparent.

Jusqu'ici on n'aperçoit qu'un terme barbare paré de catégories aristotéliciennes. Nous aimerions mieux que la définition sortit du cerveau des Polynésiens eux-mêmes, afin de nous faire connaître leur état d'âme. Faute de mieux acceptons le terme prédestiné et voyons comment on l'appliquera dans l'anthropologie future. L'étude que nous analysons fournit un avant-goût à cet égard et

concerne surtout les croyances bibliques. Je crains que le savant helléniste ne se soit avancé sur un terrain où la sagacité naturelle ne suffit pas à éviter les pièges et les fausses pistes.

1) Première condition : « l'interdiction non motivée du contact corporel ou visuel, y inclus la défense éventuelle de le nommer. Exemple de la dernière nuance : La mort par lapidation encourue par un blasphémateur du nom de Jéhovah ou Yahwé (יהוה), racontée dans le Lévitique, XXIV, 16, et commençant par la phrase : « (L'homme) proféra en blasphémant le Nom sacré, (le mot « sacré » n'est pas dans le texte) ». Comme la vengeance a été exercée par une tierce partie (les juges, les témoins et le peuple sur l'ordre même de Yahwé), cet exemple pèche contre la condition n° 2 et prouve en même temps que Yahwé n'était pas conçu alors comme *tabou*. Ajoutons une rectification chronologique. La défense rabbinique de prononcer littéralement le nom de Yahwé, artificiellement appuyée sur le verset précité (cf. 16), ne date que du IIIe siècle après l'ère vulgaire. Antérieurement les juifs le prononçaient en parlant entre eux dans leurs dialectes sémitiques et on n'y substituait l'attribut κύριος = אדני qu'en parlant grec, afin de soustraire ce nom sacré aux quolibets malsonnants des païens[1]. La crainte d'évocation *nocive*, ou celle d'une sorte de contact d'un objet *tabou* n'y ont jamais joué le moindre rôle. Sainteté (?) *tabou* et sainteté morale forment deux concepts très divergents.

2) Seconde condition : « L'énoncé du *tabou* ne comporte jamais l'intervention d'un tiers ; la violation entraine la mort ou la maladie, etc., par l'effet même de l'attentat, comme la pile électrique qui foudroie l'imprudent qui la touche. Exemple, le chapitre 2 de la Genèse, dont le texte, très remanié, conserve néanmoins certains éléments caractéristiques qui portent les marques de la plus haute antiquité. L'Éternel place l'Homme dans le jardin d'Éden et commence par lui imposer un *tabou* alimentaire : « Tu ne mangeras point de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort. » Cette interdiction est un *tabou* parfaitement caractérisé, car l'Éternel ne dit pas à Adam *pourquoi* il doit s'abstenir de ce fruit et ne lui dit pas non plus qu'*il* le punira s'il en mange. Il énonce simplement le *tabou* avec sa conséquence : « Si tu en manges, tu mourras. » Évidemment, le fond de ce récit est antérieur à la conception d'un Dieu personnel et anthropomorphique ; à l'origine, il n'y a que l'homme en présence de l'arbre et du fruit *tabou*. » J'avoue ne rien comprendre à la dernière conclusion. Si l'on fait abstraction d'un Dieu personnel (anthropomorphique ou non, n'importe), il n'y a plus

1. Voyez *Recherches bibliques*, p. 65-70.

interdiction du tout et la comparaison pèche par la condition n° 1. Quant à l'antiquité extraordinaire que l'on accorde au fond de ce récit, nous avons deux bonnes raisons pour rester sur la réserve : la mention du figuier qui est un arbre palestinien et qui, par conséquent, n'a pu figurer dans le cycle légendaire hébreu avant la conquête du pays ; puis l'absence de toute analogie avec ce récit dans toutes les autres mythologies des peuples sémitiques. Nous ne voyons guère comment le contraire peut être soutenu sans une forte dose de bonne volonté.

3) Troisième condition : « Le *tabou* ne doit pas présenter un péril apparent. Ce caractère est destiné à exclure du genre *tabou* les interdictions que, par suite de l'évidence du danger, on ne prend ordinairement la peine de formuler. » Tout le monde y souscrira, s'il s'agit d'adultes capables de réflexion. En ce qui concerne les jeunes enfants, je suis obligé d'être d'un avis différent. L'auteur écrit : « Une mère n'a pas besoin de dire à son enfant : « Ne mets pas ta main dans le feu » ou « Ne reste pas la tête sous l'eau. » Le danger de se brûler ou de se noyer est, en effet, évident, et les animaux le comprennent comme les hommes. » En réalité, l'enfant ne se fait aucune idée du danger quelque évident qu'il soit : laissé à lui seul, il met gaiement la main dans le feu ou plonge étourdiment au fond de sa baignoire. C'est la mère qui l'avertit du péril en lui disant avec un geste significatif : Ne fais pas ça, mon enfant, tu te feras *bobo!* » Et quand le moutard est récalcitrant, il se fait réellement *bobo*, et cela lui impose la nécessité d'être une autre fois plus prudent. Les jeunes animaux sont dans le même cas et n'évitent le danger qu'après en avoir éprouvé l'effet partiel.

Je ne suis pas au bout de mes hésitations. Dans la suite, l'auteur voulant montrer que l'idée du *tabou* bien comprise peut constituer un moyen important de critique biblique, commente comme il suit la mort subite d'Ouzza pour avoir touché l'Arche sainte (II Samuel, IV, 2-8). « Sous sa forme actuelle, cette histoire est odieuse et absurde; mais pour la dépouiller de ce fâcheux caractère, il suffit d'éliminer la notion relativement récente du Dieu vengeur. Ce n'est pas l'Éternel qui frappa l'innocent Ouzza; c'est Ouzza qui commet une imprudence analogue à celle d'un homme qui touche une pile électrique et meurt foudroyé. L'objet *tabou* doit, en effet, être assimilé à un réservoir de forces dangereuses, dont l'action funeste s'exerce au moindre contact; il ne peut être touché que par des hommes également *tabous*, c'est-à-dire pourvus d'uneforce opposée ou équivalente qui neutralise les effets de la première. » Dans ce cas, les guerriers philistins qui avaient très lestement enlevé l'arche dans la bataille d'Ébenhaézer (I Samuel, IV, 11), doivent avoir été considérés par les Hébreux comme doués d'une force *tabou* suprême. Ce récit, comme tant d'autres dans toutes les lit-

tératures humaines, n'a d'odieux et d'absurde que lorsqu'on met de côté son caractère légendaire. L'explication est assez simple. La garde de l'arche avait été confiée à Élazar, fils d'Abinadab, après lui avoir fait accomplir des rites purificatoires (*ibidem*, VII, 1); la punition d'Ouzza est la mise en scène de la loi lévitique menaçant de mort tout profane, fût-il même fils de Qahat, qui ose seulement regarder le naos yahwéiste (Nombres, IV, 20), symbole populaire de l'inaccessibilité de Yahwé à l'œil humain (Exode, XXXIII, 20). En un mot, la mort d'Ouzza est une légende qui entend renforcer un principe religieux postérieur à la formation des écoles prophétiques en Israël et n'a rien à faire avec le *tabou* polynésien[1].

La thèse que j'examine atteint certainement le comble en ramenant au *tabou* la totalité des prescriptions du Décalogue, bien entendu, au moyen de corrections arbitraires qui pourront, je le crains, bien étonner le lecteur sérieux de la Bible.

La forme positive du commandement : « Honore tes parents afin que tu vives longtemps sur la terre que Yahwé ton Dieu te donnera », dérange un peu le système *pantabouiste;* eh bien! on lui enlève d'abord le dernier membre de phrase et on le change ensuite en proposition négative : « N'insulte pas tes parents de peur de mourir (aussitôt) », donc *tabou*. Les motifs *critiques* qu'on invoque pour légitimer ce bouleversement portent tous à faux : la longévité dans le désert n'étant pas enviable, l'auteur préfère parler de la possession prochaine de la terre promise. D'autre part, la longévité est une récompense adéquate des enfants respectueux, parce qu'ils seront ansi mis en état de devenir parents à leur tour. Par contre, l'addition « et afin que tu sois honoré à ton tour » serait déplacée dans un cadre de commandements divins.

L'auteur est plus à son aise dans les prohibitions : « Défense de fabriquer des images, défense de prononcer (!) le nom de Dieu, défense de travailler le jour *tabou*, c'est-à-dire le Sabbat, défense de tuer [le *clansman*, évidemment], etc., qui sont des *tabous*. » Ce mignon « etc. » étant gros de conséquences, il ne sera pas inutile de faire remarquer que les *tabous* y compris sont : défense de commettre l'adultère[2], défense de voler, défense de faire un faux témoignage, défense de convoiter les biens d'autrui (il s'agit évidemment de la femme, des intérêts et des biens du *clansman*). Toute abstention est donc *tabou*, et moi qui me suis fait l'habitude

1. La mort subite des fils d'Aaron en entrant au sanctuaire avec du feu profane est racontée par les mots : « Et un feu sortit « de devant Yahwé » et les consuma » (Lévitique, X, 2). Si l'auteur voulait réfuter l'interprétation des *tabouistes*, il ne se serait pas mieux exprimé.

2. Cette défense est gentiment tournée en : « Ne déflore pas la vierge du clan ! ».

de ne pas manger de choucroute, de ne pas boire d'absinthe, de ne pas sucer de pastilles à la réglisse, etc., je reviens inconsciemment aux *tabous* ataviques! Soit. Mais que dire du joli crochet : « le *clansman*, évidemment », qui sent de loin le *pithécanthrope* insulaire? Cet ancêtre bizarre a, paraît-il, commencé par *tabouer* tout ce qui lui tombait sous les yeux, les femmes, les animaux, les pierres, le sol, les arbres, les fruits, etc., puis, s'apercevant qu'il ne pourrait plus faire un pas au dehors de sa tanière, ni satisfaire ses besoins naturels, il s'avisa, le malin, de se *tabouer* soi-même, afin d'être en mesure de neutraliser les forces nocives des objets qui lui faisaient envie. Dès lors « le principe d'autorité représenté par le *tabou* recula successivement devant le principe de liberté (!) qui réside dans les rituels de purification, de substitution, de sacrifices même, bases des Églises modernes ». D'autres trouveront probablement trop noir ce tableau de l'homme primitif, auquel on n'accorde même la faculté du *tabou* que par la raison que « le *tabou* doit exister chez les animaux »! Je n'ai pas voix au chapitre. Je me méfie du *tabou* comme de toute panacée thérapeutique empruntée aux sauvages. J'ai probablement tort, mais, par Dieu, qu'on laisse l'exégèse biblique aux hébraïsants!

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'EPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Les chants nuptiaux des Cantiques.

Le petit livre biblique, communément appelé « Cantique des Cantiques » et attribué par la tradition au roi Salomon, forme en réalité un recueil de chants populaires déclamés pendant la première semaine des noces en l'honneur des nouveaux mariés. Ces courtes poésies érotiques, dépourvues de toute liaison et souvent très fragmentaires, nous sont parvenues dans un état critique par endroits peu satisfaisant. Les travaux modernes sur ce recueil en Allemagne et en Angleterre ont beaucoup fait pour en dissiper les obscurités. Il n'est que juste que la France participe elle aussi à cette œuvre de régénération des études bibliques. Par leurs sentiments exquis de la nature, leur naïveté admirable et la profondeur des affections qu'ils expriment, ces chants nuptiaux occupent une place éminente parmi les poèmes analogues des autres peuples. Le vif intérêt qui se rattache de nos jours aux produits du folklore ne manquera certainement pas à cette manifestation mondaine de l'âme hébraïque que la routine séculaire a voilée à leurs yeux. Nous ne saurons jamais ni les noms ni le nombre des gais trouvères qui ont contribué audit recueil biblique; il nous suffit de savoir que chez eux le nouveau marié, majestueusement coiffé d'une couronne pendant la cérémonie, est un roi et que la fiancée, enguirlandée de fleurs champêtres, est une ravissante bergère à la fois tendre et coquette qui sait tem-

pérer l'ardeur passionnée de son berger par des refus pleins de promesses qui la rendent encore plus chère. Ce sont de petits drames intimes d'un lyrisme achevé, souvent compliqués de l'ingérence de personnages étrangers qui y prennent intérêt ou s'en montrent jaloux et auxquels se joignent parfois des frères soupçonneux à l'égard de leur sœur qui leur paraît trop émancipée. Le désordre dans lequel ces précieux restes de la vie populaire d'Israël sont encadrés dans le recueil biblique donne la sensation délicieuse de bouquets multicolores semés par la nature au milieu des espaces ensoleillés. La traduction de l'ensemble sera suivie de quelques considérations générales sur l'âge du recueil et sur la cause principale qui l'a mis au rang des écrits hagiographiques.

I

Une troupe de chanteuses se présente devant le nouveau marié, elles demandent d'être bien accueillies et introduites dans ses appartements afin d'y célébrer son mariage par des chants en buvant à sa santé.

1. Le Cantique des cantiques de Salomon.

***

2. Accueille-nous par de bons baisers.
Car ton amour vaut plus que le vin.

***

3. Tes huiles sentent bon,
Ta renommée est pareille à l'huile du parfumeur ;
C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.

***

4. Entraîne-nous, nous te suivrons rapidement ;
Conduis-nous, ô roi, dans tes appartements ;
Tu seras l'objet de notre joie débordante ;
Nous saluerons ton affection par le vin,
Ton amour par des chants.

1. Suscription. Attribution du recueil au roi Salomon que l'histoire ancienne avait classé comme le poète le plus distingué de son époque. Cette attribution ne tient pas devant la forme matérielle des poèmes qui contiennent des mots perses.

D'autre part on peut admettre avec certitude que le scribe qui a mis le titre avait entre ses mains la compilation entière et ne se rendait pas compte de sa composition de pièces différentes.

2. Notre texte présente une incohérence choquante relativement aux pronoms personnels : יִשָּׁקֵנִי s'accorde bien avec פִּידוּ, mais non avec דֹדֶיךָ dont le suffixe indique la 2e personne. La correction שְׁקֵנִי, « embrasse-moi » (Budde), n'écarte cette difficulté qu'en corrigeant en même temps פִּידוּ en פִּיךָ, procédé auquel on ne doit recourir que dans des cas extrêmes. Le pis est qu'en faisant de la jeune épouse l'objet du verbe, on est obligé de laisser à part le verset 4 où les quatre verbes נרוצה, נגילה, נשמחה et נזכירה sont mis à la première personne du pluriel. En réalité la correction très légère de יִשָּׁקֵנִי en יִשָּׁקְנוּ rend à la phrase toute la clarté désirable. Les interlocutrices sont de jeunes chanteuses ambulantes qui font métier d'égayer les fêtes nuptiales par des chants lyriques dans lesquels elles exaltent les qualités physiques et sentimentales du nouveau couple. Elles abordent le jeune marié en lui exprimant le vœu d'être reçues par des baisers cordiaux afin qu'elles puissent célébrer son mariage avec une gaieté sans ombre. La demande d'être embrassées est naturellement une insinuation flatteuse pour le jeune homme, c'est lui dire que toutes les jeunes filles le portent dans leur cœur. L'emploi de la troisième personne au début de l'allocution convient au caractère censé royal de l'auditeur (4) ; dans la suite elles font usage du pronom de la 2e personne ; cf. Genèse, XVIII, 27-28 ; II Samuel, XIV, 17.

La traduction dans les Septante du mot דֹדֶיךָ par οἱ μαστοί σου = Vulg. *ubera tua* repose sur la lecture דַּדַּיִךְ acceptée par Aquila en accord avec l'opinion de Rabbi ʿAqiba, fondée à son tour sur l'absence du ו entre les deux ד. Cette prétention est rejetée avec raison par les autres docteurs, suivis par Luther.

3. Le sens de לריח שמניך טובים a été méconnu par tous les anciens traducteurs et même par la majorité des modernes

qui croient que לריח est en état construit avec שמניך. En rattachant cette phrase au verset précédent les Septante offrent : Καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα, comme s'il y avait וריח שמניך על כל בשמים, d'après IV, 10 *b* ; de même la Vulgate, qui omet la copule, conserve טובים : *fragrantia unguentis optimis*. Luther prend לריח pour לדריח, renverse l'ordre des hémistiches et aboutit à une platitude : *Er küsse mich mit dem Kuss seines Mundes (denn deine Liebe ist lieblicher denn Wein) dass mann deine gute Salbe rieche*, « qu'il me donne un baiser de sa bouche afin qu'on sente ton bon onguent, car ton amour est plus agréable que le vin ». Il y a simplement une interversion poétique au lieu de שמניך טובי ריח = שמניך טובים לריח ou טובים שמניך לריח, « tes huiles répandent l'odeur la plus agréable ». תורק fait le tourment des interprètes. Le sens de « vidé » ou « répandu » (Sept. ἐκενώθεν = *effusum*), inspiré par un rapprochement avec Jérémie, XLVIII, 11, semble peu satisfaisant, car le parfum répandu s'évapore rapidement. Il vaut mieux lire מוּרָק, forme *fuʿal* de מרק, « épurer, raffiner », d'où le nom תמרוקים, « préparatifs de toilette, onguents aromatiques ».

Par עלמות, les chanteuses visent en premier lieu la jeune mariée, ensuite, par une politesse de poète, les autres jeunes filles qui seraient toutes heureuses de gagner son affection.

4. Même discordance entre les suffixes des verbes משכני et הביאני et les préfixes verbaux déjà mentionnés ; l'harmonie se rétablit en lisant מָשְׁכֻנוּ et הֲבִיאֻנוּ au lieu de מָשְׁכֵנִי et הֲבִיאֵנִי. L'arbitraire est porté à son comble par les Septante : εἵλκυσαν σε (var. με). Οπίσω σου εἰς ὀσμὴν μύρων σου δραμοῦμεν, « il t'a (var. « m'a ») entraîné. Derrière toi nous courrons, dans l'odeur de tes onguents » (comme au verset 2) ; Vulg. *Trahe me !* (d'après l'hébreu). *Post te curremus in odorem unguentorum tuorum*. La lecture indispensable הביאנו a pour complément naturel la correction de חדרין en חֲדָרֶיךָ. D'un autre côté, le parallélisme de la construction, ainsi que le sens de la phrase exigent impérieusement de corriger l'inintelligible

מישרים אהבוך en מְשִׁירִים אֲהָבֻיךָ. Le vin, יין, et les chants sont les associés inséparables de la gaieté (Isaïe, v, 12 ; xiv, 9). אהבים est une forme abstraite aussi régulière que דדים et n'a par lui-même aucun sous-entendu péjoratif. J'ignore absolument si cette correction à déjà été proposée par quelque exégète moderne.

II

Une bergère rencontre des filles de Jérusalem qui la regardent sournoisement à cause de son vilain teint noir. La bergère déclare que ce phénomène est un accident passager causé par la sévérité de ses frères utérins qui l'ont envoyée garder les vignes pendant les jours d'un soleil ardent. La détérioration momentanée de son teint vient de là : au fond elle est belle et blanche.

5. Je suis noire mais belle, ô filles de Jérusalem !
(Je suis noire) comme les tentes de Kédar,
(Je suis cependant aussi) blanche que les courtines de Salomon !

***

6. Ne croyez même pas que j'aie le teint brun ;
C'est le soleil qui m'a brunie.
Les fils de ma mère sont fâchés contre moi ;
Ils m'ont faite gardienne de leurs vignes ;
Moi qui n'ai jamais gardé la mienne !

Le texte est bien conservé et ne nécessite aucune correction. Quelques explications suffiront.

1. L'adjectif נאוה, « belle, jolie », comprend aussi la beauté de la peau, la blancheur ; cela résulte d'abord de l'antithèse avec שחורה, « noire », ensuite de la comparaison avec les courtines royales, יריעות, visiblement des rideaux de lit.

Les *Qédar* ou Cédréniens habitaient sous des tentes tissées de laine noire ; le verbe קדר signifie « devenir noir ».

6. שחרחרת, féminin de שחרחר, diminutif de שחור. La bergère ne veut même pas qu'on la prenne pour une brune.

Les frères utérins lui ont joué ce tour en l'obligeant à garder leurs vignes malgré l'ardeur brûlante du soleil ; des frères germains n'auraient pas commis à son égard une cruauté aussi regrettable pour elle qui n'aurait pas fait le métier de gardienne pour sa propre vigne de crainte de devenir noire et laide.

III

Une bergère interroge son ami, berger comme elle, pour savoir la place juste où il fait paître ses brebis et dans quel endroit il les fait reposer à l'heure de midi afin de les mettre à l'abri de l'ardeur du soleil. Elle craint d'être prise pour une vagabonde, si par erreur elle était aperçue près des autres bergers. L'ami lui donne le conseil de ne pas venir en cachette, mais de se joindre à la compagnie, afin qu'elle puisse le rencontrer quand elle le voudra.

7. Dis-moi, ô mon bien-aimé !
Où mènes-tu paître (ton troupeau) ?
Où le fais-tu reposer à midi ?
Je crains d'être prise pour une vagabonde,
Si on me voit errer près des troupeaux de tes camarades.

*
* *

8. Si tu ne le sais pas, ô la plus belle des femmes !
Suis les traces de (mes) brebis
Et mène paître tes jeunes chèvres
Près des retraites (habituelles) des pasteurs.

Petit dialogue qui a dû être primitivement plus long et contenir une série d'objections de la part de la jeune fille et les réponses du berger. La conservation du texte est parfaite.

IV

Un nouveau marié vante les belles parures que porte sa jeune femme et lui promet de lui en faire faire d'autres du métal le plus précieux.

9. A la jument (la plus parée) des chars de Pharaon
Je te compare, ô ma bien-aimée !

***

10. Tes joues resplendissent de l'éclat des colliers,
Ton cou resplendit de rangées de perles.

***

11. Je te ferai faire (d'autres) colliers d'or,
Avec des paillettes d'argent.

La comparaison est claire : lui, nouveau marié, étant le roi du jour, représente dans son imagination Pharaon, le plus riche monarque du monde. Il a la passion de parer sa jeune femme comme Pharaon aime à parer la magnifique jument qui le porte aux jours de triomphe. La similitude avec la jument royale implique, au moins dans la pensée des poètes anciens, la conception de grâce et de beauté que nous mettons encore dans la comparaison avec la biche et la gazelle. La promesse de nouveaux bijoux princiers est exprimée par le pluriel majestueux נעשה. L'illusion est complète et la jeune femme se sent heureuse de savoir qu'elle est l'objet de tant de soins délicats de la part de son époux.

V

Monologue d'une nouvelle mariée. Son époux est attablé avec des amis qui cherchent à le divertir. Elle sait cependant qu'il pense à elle et elle lui en exprime sa reconnaissance par des comparaisons pleines de tendresse.

12. Jusqu'au lieu où le roi est entouré de son cortège,
Mon nard répand son parfum.

***

13. Mon ami est pour moi le bouquet de myrrhe
Qui séjourne entre mes seins.

***

14. Mon ami est pour moi la grappe de cypre
(Cueillie) dans les vignes d'Ên-Geddi.

Pendant que l'époux reçoit et régale des amis, la jeune femme fait sa toilette et met sur sa poitrine un bouquet de myrrhe et une grappe de fleurs de cypre dont les plus belles

venaient des riches vignes d'Ên-Geddi, localité voisine de la mer Morte.

נרדי, « mon nard », expression poétique équivalant à « l'odeur suave, prosaïquement, le bon souvenir de ma personne ».

בין שדי ילין sa rapporte à נרדי, de même que בכרמי עין גדי est la définition de אשכל הכפר.

VI

Échange de compliments entre l'époux et l'épouse pendant une promenade dans un bois.

L'époux.

15. Tu es belle, ô ma bien-aimée !
Tes yeux sont pareils à ceux des colombes.

L'épouse.

16. Tu es beau et doux, ô mon bien-aimé !
Nous sommes sur un lit de verdure ;

Les deux.

17. Les cèdres forment les solives de notre maison,
Les cyprès (forment) notre plafond.

17. עיניך יונים, ellipse pour עיניך עיני יונים. — Par ערש l'auteur entend les touffes d'herbes et de fleurs que le couple amoureux choisit pour se reposer des fatigues de la marche. Les branches d'arbre qui leur donnent l'ombre sont transformées en une maison somptueuse construite en cèdres et en cyprès.

VII

Une jeune épouse exprime sa satisfaction de se trouver à son gré. L'époux surprend ce monologue et lui fait son compliment ; l'épouse répond par un compliment encore plus tendre.

L'épouse.

Chap. II, 1. Je suis le lis du Saron,
La rose des vallées.

L'époux.

2. Comme la rose entre les épines,
Telle est ma bien-aimée entre les (autres) jeunes filles.

L'épouse.

3. Comme le pommier entre les arbres de la forêt,
Tel est mon bien-aimé entre les (autres) jeunes gens ;
Je m'arrête avec délices à son ombre
Et (le goût de) son fruit est doux à mon palais.

1. Le lis et la rose figurent la couleur blanche et rose de la peau. Par שושנה, « rose », il faut comprendre une sorte de coquelicot ; la rose moderne ne semble pas avoir été connue en Palestine.

2-3. Ces comparaisons expriment à la fois le côté heureux du choix mutuel et l'assurance de ne plus penser à d'autres affections.

VIII

Une jeune femme parle en rêvant. Elle se croit négligée par son époux et demande qu'on la mène dans la salle du banquet pour s'y réconforter par des gâteaux et des fruits afin de diminuer les souffrances causées par l'amour. Un instant après, elle redevient heureuse, car elle voit son époux lui prodiguer des caresses. L'époux adjure les chanteuses de la laisser dormir jusqu'à ce qu'elle les invite à venir.

L'épouse en rêvant.

4. Conduisez-moi dans la salle du banquet,
Et déployez au-dessus de moi la bannière de l'amour !
5. Restaurez-moi par des gâteaux !
Réconfortez-moi par des fruits !
Car je suis malade d'amour.

***

6. (Ah !) je sens sa main gauche sous ma tête,
Et sa main droite qui m'enlace !

L'époux.

7. Je vous adjure, ô filles de Jérusalem !
Par les biches et par les gazelles des champs,
De ne point éveiller ni déranger la bien-aimée
Jusqu'à ce qu'elle veuille (vous recevoir) !

4. בית היין est pour בית משתה היין, abrégé en בית משתה. Le passé הביאני a détruit la limpidité du premier hémistiche. Le sens exige impérieusement la ponctuation הֲבִיאָנִי, forme parallèle à celle des verbes du verset suivant. Cette raison oblige aussi à lire וְדִגְלוֹ (cf. Psaumes, xx, 6) au lieu de וְדִגְלוֹ. Après ce verbe il est sous-entendu le substantif דגל.

4. או באילות, faute acoustique de ובאילות. — הָאַהֲבָה doit être corrigé en הָאֲהֲבָה. — Après שתחפץ on supplée facilement לקבל אתכן ou quelque chose d'analogue. Il ne s'agit pas de l'éveil, qui est une action involontaire.

IX

Rendez-vous lyrique au printemps, raconté par la jeune fille. Le jeune homme accourt par monts et vallées, se met aux aguets devant les fenêtres de son amie et l'invite à faire une promenade à la campagne pour jouir des beautés de la nature et surtout pour pouvoir la contempler à son aise et l'entendre chanter dans un lieu retiré. Elle consent et, arrivés à l'anfractuosité d'un rocher, elle lui chante un couplet d'une chanson de vignerons. Puis, le jour baissant, elle l'engage à retourner à son pâturage. Voyage et entretien sont du pur domaine de l'imagination.

La jeune fille.

8. Écoute, mon ami vient d'arriver,
En sautant sur les montagnes,
En gambadant sur les collines.

***

9. Mon ami est pareil au cerf et au jeune chevreau ;
Le voilà qui se tient derrière nos murs,
Dirigeant ses regards vers (mes) fenêtres,
Explorant les grillages.

***

10. Mon ami, s'adressant à moi, me dit :
Lève-toi, ma belle amie et pars.

***

11. Car l'hiver est passé,
La pluie a complètement disparu
12. Les fleurs ont apparu dans la campagne,
Le temps du gazouillement est venu
Et la voix de la tourterelle se fait entendre dans nos cèdres.
13. Les bourgeons du figuier s'épanouissent,
Les vignes vertes exhalent une suave odeur.
Lève-toi, ma belle amie et pars !

(Arrivés à une pente de la montagne.)
Le jeune homme.

14. O ma colombe ! Dans ce creux de rocher,
Dans cette cachette de la montée,
Laisse-moi contempler ton visage
Laisse-moi entendre ta voix;
Car ta voix est douce
Et ton visage est beau.

La jeune fille chante.

15. Attrapez-nous les renards !
Les petits renards dévastent les vignes,
Nos vignes verdoyantes.

(A part.)

16. Mon ami est à moi
Et je suis à lui,
Lui qui paît entre les roses.

Le jour baissant.

17. Avant que la bise souffle,
Et que les ombres s'étendent,
Va-t'en, mon ami, pareil
Au cerf et au jeune chevreau
(Qui gambadent) sur les monts escarpés.

9. אן לעפר pour ולעפר comme au verset 7. — כתלנו, « notre », le mur de la maison où la jeune fille habite avec ses parents. — Dans מן החלנות et מן החרכים la préposition a le sens de « vers, dans la direction de » (Genèse, XIII, 11 ; Cantique, IV, 8). — 12. Lire בארזינו au lieu de בארצנו.

15. Le choix du couplet n'est pas fait par la jeune fille sans une pointe malicieuse qui contient en même temps un appel à la sagesse. Les petits renards, si célèbres par leurs ruses, sont

1. נטסו, « fuient » n'offre pas de sens conforme au phénomène naturel; lire נטסו, « s'étendent ».

dangereux pour la vigne verdoyante et il faut les en éloigner si on veut la conserver dans toute sa magnificence. Le jeune homme comprend que ses petites ruses d'amoureux échoueront s'il fait la tentative d'obtenir une trop grande intimité. Il reste donc sage et charmé de contempler les beautés physiques et morales de son aimable compagne jusqu'à la tombée du jour.

X

Rêve d'un voyage nocturne à la recherche de son époux, raconté par la jeune mariée. Dans son affolement elle interroge jusqu'aux gardes municipaux s'ils ont vu son ami sans même leur dire son nom. Elle finit pourtant par le retrouver et par le ramener chez ses parents. En se rendormant elle entend encore son ami priant les chanteuses de ne point déranger son sommeil.

Chap. III, 1. Sur mon lit, dans la nuit,
J'ai cherché celui que mon âme aime,
Je l'ai cherché, je ne l'ai pas trouvé.

***

2. Je me suis donc décidée à me lever,
A parcourir la ville,
Les places et les rues,
Pour chercher celui qu'aime mon âme ;
Je l'ai cherché, je ne l'ai pas trouvé.

***

3. J'ai été rencontrée par les gardiens
Qui parcourent la ville (de nuit) :
(Gardiens,) avez-vous vu celui que mon âme aime?

***

4. A peine les ai-je quittés
Que j'ai rencontré celui que mon âme aime,
Je l'ai saisi, je ne l'ai pas lâché,
Jusqu'à ce que je l'aie amené dans la maison de ma mère.
Dans la demeure de celle qui m'a mise au monde.

***

Le jeune marié.

5. Je vous adjure, ô filles de Jérusalem !
De ne point éveiller ni déranger
La bien-aimée, jusqu'à ce qu'elle veuille (vous recevoir).

1. בלילות, pluriel pour le singulier בלילה ; cf. Psaumes, CXXXIV, 1 ; CXXXVII, 1).

3. Une mention des gardiens de nuit se trouve encore v. 7 ; cf. Psaumes, CXXVII, 1).

4. La construction כמעט ש — עד ש est particulière à ce chant ; dans l'ancien style on aurait אך עבר עברתי — ומצאתי (cf. Gen., XXVII. 30).

5. L'époux est ramené dans la maison de la belle-mère : pendant la semaine des noces la jeune mariée est soignée par sa mère.

Le verset 6 forme groupe avec VI, 10 et VIII, 5 ; voyez plus loin.

XI

Chant de noces. Le roi Salomon se marie. Sa chambre nuptiale est gardée par soixante guerriers armés prêts à repousser et à châtier tout indiscret. Pour recevoir le lendemain les félicitations de son peuple, le monarque richissime s'est fait construire une fastueuse estrade pourvue de colonnes d'argent et parquetée de dalles dorées. Le poète engage les jeunes filles de Sion à assister à cette solennité.

7. Voici, le lit de Salomon
Est entouré de soixante guerriers
D'entre les guerriers d'Israël.

***

8. Tous sont munis d'épées,
Sont expérimentés dans l'art de la guerre ;
Chacun a l'épée au côté,
Afin d'écarter toute surprise pendant la nuit.

***

9. Le roi Salomon s'est fait construire une estrade
Avec le bois du Liban.

***

10. Il a fait des colonnes d'argent
(Et) un plancher d'or ;
Les sièges sont couverts de pourpre ;
L'intérieur est rangé avec amour
Par les filles de Jérusalem.

***

11. Sortez voir, ô filles de Sion !
Le roi Salomon,
Avec la couronne que sa mère lui a mise,
Le jour de son mariage,
Le jour de sa suprême joie.

8. פחד ne signifie pas seulement « crainte », mais aussi « accident à craindre, surprise » (Psaumes, LIII, 61 ; Job, III, 25).

9. אפריון, mot unique auquel la tradition attribue le sens de « lit nuptial » soit en le faisant venir de פרי, « être fécond » (Talmud), soit en l'assimilant au grec φορειον. L'interprétation ne soutient pas l'examen, ce qui entraîne naturellement les tentatives d'étymologie précitées. Les appuis du lit qui est un meuble portatif sont des pieds (רגלי המטה), cf. φορεῖν de φέρω, non des colonnes fixes. Puis le roi ne se montre pas en public conché ou se tenant debout sur un lit ou sur un palanquin. Il faut nécessairement corriger אפריון en אַפֶּדֶן (Daniel, XI, 45), une tribune ou estrade élevée ouverte de plusieurs cotés; le mot est tiré de l'Apadana des rois perses.

Dans la fantaisie du poète le modeste bourgeois qui se marie devient le roi Salomon, les garçons d'honneur sont les soixante gardes de corps de ce potentat, la salle de réception une salle royale somptueusement construite et décorée. Ne porte-t-il pas en ce jour une couronne préparée par sa mère ? Il est le plus riche et le plus heureux des hommes.

XII

Le fiancé fait des compliments à la jeune fille sur sa beauté qu'il décrit avec ravissement, puis il consent à partir avant la tombée du jour. Ce morceau est visiblement la fin du poème III, 8-17, où la jeune fille presse son ami de partir avant qu'il fasse nuit. La jeune fille avait déjà mis son voile et est toute prête à s'en aller. En partant le jeune homme lui fait un nouveau compliment et promet de la conduire un jour dans la région

du Liban où elle jouira à son aise des sublimes et sauvages beautés de la nature.

Chap. IV, 1 a. Tu es belle, ma bien-aimée,
Tu es belle, tes yeux, yeux de colombe
(Brillent) à travers ton voile

***

1 b. Tes cheveux sont (fins) comme la laine de ces chèvres
Qui descendent du mont Galaad.

***

2. Tes dents sont pareilles à celles de ces chèvres superbes
Qui remontent du lavage,
Chèvres qui toutes portent des jumeaux
Et ne perdent pas un seul petit.

***

3. Tes lèvres ressemblent à des fils d'écarlate;
Tes paroles sont ravissantes ;
Tes joues font resplendir leur coloris de grenade
A travers ton voile.

***

4. Ton cou est (élancé) comme la tour de David
Qui est construite pour la destruction (de l'ennemi),
Mille boucliers y sont suspendus,
Toutes les armes des guerriers.

***

5. Tes seins sont pareils à deux faons,
Jumeaux de la biche,
Qui paissent au milieu de roses.

***

6. Avant que la brise souffle
Et que les ombres s'étendent,
Je m'en irai vers le mont de la myrrhe,
Vers la colline de l'encens.

Le jeune homme en partant.

7. Tu es toute belle, ma bien-aimée,
Tu n'as aucun défaut.

***

Avec moi, vers le Liban, ô (ma) fiancée !
Avec moi, vers le Liban tu viendras ;
Tu auras une vue sur le pic de l'Amana,
Sur les pics du Senir et de l'Hermon,
Sur les tanières des lions,
Sur les retraites des tigres.

On a souvent trouvé que ces comparaisons étaient d'une choquante incohérence ; c'est du pur dogmatisme. En réalité le poète se contente de donner un simple coup de palette et ne vise nullement à une assimilation tant soit peu réaliste. Il se borne à relever un seul attribut gracieux : la fine et longue laine des chèvres qui descendent de la montagne embaumée de Galaad (Gen., XXXVII, 25) symbolise la chevelure de la jeune fille, les petites brebis éclatantes de blancheur après le bain donnent l'image de ses petites dents blanches ; ses lèvres lui rappellent le fil teint d'écarlate, ses joues le coloris de la grenade ; son cou la tour élancée de l'arsenal de David ; ses seins enfin sont comparés à de gracieux jumeaux de faons. La vie du berger fournit la presque totalité des images ; en fait d'objets fabriqués par la main de l'homme, l'auteur de cette églogue n'est frappé que par les rubans d'écarlate qu'il a pu admirer sur la tunique de quelque riche propriétaire et surtout par la svelte tour de Sion qu'il distingue de loin. Chose remarquable, ce poète champêtre a le talent instinctif de rehausser les avantages de son héroïne par des détails qui appartiennent aux objets dont il fait la description. Les chèvres descendent du mont embaumé de Galaad = chevelure longue et embaumante, les brebis portent des jumeaux sans perdre un seul petit = dents bien rangées et dont pas une n'est avariée ; la tour de David est richement pourvue d'armes de défense = buste délicat mais décourageant l'indiscret ; les faons paissent au milieu des roses = incarnat de la poitrine. La répétition des mots « à travers ton voile » quand il s'agit de l'éclat des yeux et du rose des joues produit également un puissant effet.

1. צמה « voile » ; cf. ضمّ, « fermer, couvrir » — שגלשו, racine גלש, « descendre » ; cf. جلس, « s'asseoir ».

2. קצובות, « de même taille », tiré de קצב, « grandeur, mesure, taille » — מתאימות, « qui portent des jumeaux », תאומים. — שכולה, fém. de שכול, nom formé de שכל, « avorter, perdre un enfant ».

4. תלפיות, « destruction de l'ennemi », ar. تلف.

6. ונבו, tiré ינבו, comme II, 17.

8. La préposition מן est prise ici dans le sens de « vers,

dans la direction de », comme II, 6. — אמנה est très probablement l'Anti-Liban qui donne naissance au fleuve du même nom (II Rois, v, 12). — מהרדי ne peut pas former parallélisme avec ממעונות ; lisez מחדרי, « des demeures, retraites ».

XIII

Chant de noces. En entrant dans la chambre nuptiale, le jeune homme adresse un ardent compliment à sa fiancée. La jeune fille répond avec une amabilité encourageante. Le lendemain matin l'époux fait une fine allusion à son honheur et au succès du banquet de la veille.

Le fiancé.

9. Tu me ravis, ma compagne, ma fiancée!
Tu me ravis, par la vue d'un de tes yeux,
Par la seule vue du collier qui entoure ton cou.

***

10. Que ton amour est beau, ma sœur, ma fiancée!
Combien ton amour dépasse l'agrément du vin!
Combien le parfum de tes onguents dépasse tous les aromes!

***

11. Tes lèvres distillent du sucre fondu, ô fiancée!
Ta langue nage dans du miel et du lait
Et tes vêtements exhalent le parfum du Liban.

***

12. Tu es un jardin fermé, ma sœur, ma fiancée!
Une source fermée, une fontaine (d'eau vive) scellée.

***

13. Le sol arrosé par toi devient un verger de grenades,
De fruits exquis, de kôphers et de nards;
(Là poussent) le nard, le safran, la cannelle, le cinnamone,
Avec tous les arbustes de l'encens,
14. La myrrhe et l'aloès,
Avec les plus fines épices.

***

15. (Tu es) une source qui arrose les jardins,
Un ruisseau d'eau vive qui coule du Liban.

La fiancée.

16. Éveille-toi, vent du nord!
Arrive, vent du sud!
Souffle sur mon jardin,
Pour que ses parfums se répandent!

Que mon ami vienne dans son jardin,
Pour manger (à son aise) de ses meilleurs fruits!

L'époux au lendemain.

J'ai été dans mon jardin, ma sœur, ma fiancée!
J'ai cueilli ma myrrhe, mon épice,
J'ai mangé le rayon avec mon miel,
J'ai bu mon vin, mon lait;
Les camarades ont (bien) mangé (au banquet),
Les amis ont bu jusqu'à l'ivresse.

9. לבב, « enlever le cœur (לב), ravir, charmer ».

12. גל, « onde, cours d'eau vive »; cf. גלה. Le jardin et la source (= le beau corps de la fiancée) sont fermés et scellés, c'est-à-dire inaccessibles aux autres.

Chap. v, 1. יער = יערה, « rayon du miel » (I Samuel, XIV, 27. — La forme de l'impératif שתו et שכרו introduit absurdement des témoins indiscrets dans l'entretien tout intime de la chambre nuptiale. Il faut lire au passé שתו et שכרו; il s'agit des amis invités au banquet du soir et qui ont continué à manger et à boire après la retraite du jeune couple.

XIV

Un petit drame rêvé par une jeune épouse. En dormant elle croit voir son ami frapper à la porte. Il la prie de lui ouvrir afin de se mettre à l'abri de la bruine nocturne. Elle hésite devant la nécessité de se lever et surtout de s'habiller. Devant les instances de l'ami elle finit par céder, mais en ouvrant la porte elle s'aperçoit qu'il n'est plus là. Elle le cherche dans la rue et l'appelle, mais en vain. Ses cris et ses allures suspectes fournissent occasion aux gardiens de nuit de la maltraiter et de lui enlever son voile. Le lendemain matin, ne voyant toujours pas le nouveau marié, elle adjure les filles de Jérusalem qui sont venues la voir de dire à son ami en cas qu'elles le rencontrent, qu'elle est malade depuis son absence. Sur la demande des jeunes filles elle fait de son ami une description tellement enthousiaste qu'elles veulent l'accompagner dans ses recherches. Mais, prise d'un assaut de jalousie, elle refuse ce concours en prétextant que, sans aucun doute, son ami s'est rendu dans son jardin pour

mener paître ses brebis; elle ne veut pas d'intermédiaire entre elle et son ami.

2. Je dormais, mais mon cœur veillait;
Voici mon ami qui frappe à la porte:
Ouvre-moi, ma sœur,
Ma bien-aimée, ma colombe, ma parfaite,
Ma tête est mouillée de rosée,
Mes boucles sont pleines de la bruine nocturne.

***

3. (Je dis:) J'ai ôté ma robe, comment la remettrais-je?
Je me suis lavé les pieds, comment les salirais-je?

***

4. Mon ami tendit la main vers le treillis
Et mes intestins furent remués de compassion

***

5. Je me suis levée pour ouvrir à mon ami,
Mes mains distillaient la myrrhe,
Mes doigts laissaient des gouttes de myrrhe ambrée
Sur le bouton du verrou.

***

6. J'ai ouvert à mon ami,
Mais mon ami était parti à mon insu.
J'ai senti l'âme me quitter par suite de son départ.
Je l'ai cherché, je ne l'ai pas trouvé;
Je l'ai appelé, il ne m'a pas répondu.

***

7. J'ai été rencontrée par les gardiens
Qui font des tournées dans la ville;
Ils m'ont frappée, ils m'ont blessée,
Ils m'ont enlevé le voile que je portais,
Ces gardiens des murs.

Le lendemain.

La jeune femme.

8. Je vous adjure, ô filles de Jerusalem!
Si vous rencontrez mon ami, que lui direz-vous?
(Dites-lui) que je suis malade d'amour.

Les filles de Jérusalem.

9. Par quoi ton ami se distingue-t-il d'autres amis?
O la plus belle des femmes!
Par quoi ton ami se distingue-t-il d'autres amis,
Pour que tu nous adjures ainsi?

La jeune femme.

10. Mon ami est blanc et vermeil,
On le distingue par sa taille entre dix mille.

***

11. Sa tête brille comme l'or le plus pur,
Sa chevelure bouclée
Est noire comme le corbeau.

***

12. Ses yeux, un couple de colombes
Qui se tiennent près d'un courant d'eau,
Qui se lavent dans le lait (céleste),
Qui sont assises sur une base enchâssée de pierres précieuses.

***

13. Ses joues, un parterre d'encens,
Une plantation d'essences de parfum;
Ses lèvres sont des roses,
Qui distillent la myrrhe ambrée;

***

14. Ses bras, des cylindres d'or
Enchâssés de béryl;
Son corps, un cylindre d'ivoire massif
Couvert de saphirs.

***

15. Ses jambes, des colonnes de marbre,
Posées sur des socles d'or;
Il a la beauté du Liban;
Il a la fraîcheur des cèdres.

***

16. Ses paroles sont des douceurs,
Son ensemble est superbe;
Voilà comment est mon compagnon, mon ami,
O filles de Jérusalem!

Les filles de Jérusalem.

Chap. VI, 1. Où est allé ton ami?
O la plus belle des femmes!
De quel côté ton ami s'est-il dirigé?
Nous le chercherons avec toi.

La jeune mariée.

2. Mon ami s'est rendu dans son jardin,
Aux parterres de l'encens,
Pour y mener paître ses chevreaux
Et pour cueillir des roses.

***

3. J'appartiens à mon ami
Et mon ami m'appartient,
Lui qui paît au milieu de roses.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne.

(*Suite.*)

---

b) *Exemples de ta.*

1. an-gim-nun-ta ud-du-a (II. n° 3, col. II, 12), « dans la famille-suprême brillant ».
2. ma-al kur-ta (III, n° 1, 16-17), de (ex) Maal-montagne ».
3. erin lah-lah kur-ta mu-na-ta-dul-du (IV, n° 1, col. II, 2-3), « des cèdres brillants de (*ex*) la montagne il fit venir ».
4. an-ta he-šuš (V, n° 1, 29), « en haut (= hautement) qu'il extermine ».
5. nam-pa+si+te šir-la-ki-pur-ta (*ibid.*, n° 2, col. VI, 2-3), « dans le gouvernement de Lagaš ».
6. id-suhur?-ta (*ibid.*, 19) « dans Id-suhur? ».
7. an-ta-sur-ra an-nin-gir-su-ka-ta (*ibid.*, col. VI-VII, 23-1), « dans l'Eliš-maşir de Nin-Girsu »:
8. ka-gi-na-ni-ta (VI, n° 1. col. I, 4), « dans (= selon) sa parole véridique ».
9. ka an-ka-di-na-ta (*ibid.*, 10), « selon l'ordre de son dieu Ka-di ».
10. ka si-di-ni-ta (*ibid.*, 24), « selon son ordre équitable ».
11. ka-an-en-lil-ta (*ibid.*, 28), « selon l'ordre de En-lil ».
12. e-bi id-nun-ta (*ibid.*, col. II, 1), « et le canal du (*ab*) grand fleuve (jusqu'à x) ».
13. gu id-lum-ma-şir-ta-ka (*ibid.*, col. III, 20), « sur la rive de Id-lum-ma-şir ».
14. gir-su-ki-ta (*ibid.*, 30), « de Girsu (à x) ».
15. an-ta-sur-ra-ta (*ibid.*, col. IV, 30), « dans l'Eliš-maşir ».
16. ka-si-di an-en-lil-ta *ibid.*, col. V, 6), « par l'ordre équitable de En-lil ».
17. ka-si-di an-nin-gir-su-ka-ta (*ibid.*, col. V, 7), « par l'ordre équitable de Nin-Girsu ».
18. ka-si-di an-ninâ-ta (*ibid.*, 8), « par l'ordre équitable de Ninâ ».
19. e-bi id idigna-ta (*ibid.*, 9), ce canal, du Tigre (à l'Euphrate, etc. »
20. uru+a-a-ki-ta (VII, 8), « de (*ex*) la ville d'Arua ».
21. utu-ud-du-ta (VIII, n° 1, col. I, 46), « du lever du soleil ».
22. a-ab-ba sig-ga-ta (*ibid.*, col. II, 4-5), « de la mer inférieure ».
23. kur mă-gan-ki-ta (X, st. A, col. III, 14), « de la montagne de Magan ».
24. lŭ ĕ-an-na-ta (*ibid.*, col. IV(6), « celui qui de Bit-šamê (le fera sortir) ».
25. ĕ-sil-gid-gid-ta (*ibid.*, st. H, col. III, 3), « de (ex) Bit Rêbêti arkâti ».

Ces extraits confirment le fait déjà signalé par moi dès le début. La postposition *ta* rend la préposition réelle *ina* dans son double sens de « dans, en, selon, par (le sémitique ב) » et de « de (*ab*, *ex*) » marquant un point de départ ou d'origine (le sémitique מן). Dans le dernier cas *ina* équivant à *ištu*, *ultu*. L'analogie avec la particule sémitique éclate à tous les yeux. Le type du phonème *ta* est assez obscur; on pense néanmoins à la racine אתו, « venir, entrer », qui a pu donner à la fois les deux phonèmes *tu* et *ta* ; cf. *ru* et *ra*, *ku* et *ka*.

c) *Exemples de da.*

1. enim-da (V, nº 1, 47), « contre la parole ».
2. an nin-gir-su+da+ka (*ibid.*, nº 2, col. IV, 22), « par Nin-Girsu ».
3. an-innanna-ge ki an-na-ag-ga-da (*ibid.*, col. V-VI, 26-1), « par Innanna qui l'aime ».
4. ĕ an-na-tum-da (*ibid.*, 6), par Bit-Šamê-ukin.
5. giš-uh-ki-da (VI, nº 1, col. I, 25), « avec (= contre) Giš-uh ».
6. en-id-kal-li pa-te-si gis-uh-ki-da (*ibid.*, 39-41), « avec Bel-id-dannati, gouverneur de Gis-uh ».
7. gir-pad-du-bi edin-da (*ibid.*, col. III, 23-24), « leurs cadavres sur la plaine (il a abandonné) ».
8. nigin kŭ-lah-ga zel-da (*ibid.*, nº 3, 15), « vase d'argent brillant ».
9. tur-tu-da (VIII, col. I, 26), « fils engendré ».
10. pi-lul-da (X, st. E, col. II, 5), « avec une forte intelligence ».
11. ki-bi-gi-a-da (*ibid.*, col. VII, 23), « en restaurant ».
12. pa-ud-du-ag-da (*ibid.*, col. VIII, 1), « en faisant briller ».
13. gir-bi gi-na-da (*ibid.*, 3), « sa base en consolidant ».
14. su-na gál-la-da (*ibid.*, 8), « de sa main en prenant ».
15. ud-bi sud-a-da (*ibid.*, 10), « ses jours en prolongeant ».

Il appert clairement de ces exemples que *da* représente encore la préposition réelle *ina*, mais dans le sens d'un rapport de participation de rencontre, d'entremise, de durée temporaire. Dans diverses nuances de ces conceptions, *ina* peut être remplacé par *itti*. L'idée de pénétration dans un intérieur lui fait absolument défaut ; il marque encore moins le point de départ ; ces conceptions sont le propre de *ta*. La participation à une qualité équivaut souvent à la possession de cette qualité (8 et 9) dont le représentant courant est *gàl*.

Par son sens général, le phonème *da* rappelle l'idéogramme

ṭah, dah, « approcher » (de ṭahû, *dahû,* טחו, דחו); cf. *na* de *nah.*

LE VERBE AU PASSÉ

En assyro-babylonien le verbe au passé se distingue du nom par la préfixation des indices pronominaux : *aškun, taškun, iškun.* Extérieurement vu, l'*a* de la première paraît être une simple nuance de l'*i* qui marque la troisième personne. L'identité de ces indices au *qal* atteint toute sa plénitude dans les verbes à racine faible, ainsi *idî* et *êpuš* signifient à la fois « il a connu », « il a fait » et « j'ai connu » et « j'ai fait ». Cette confusion est en outre élevée au rang d'une règle immuable dans toutes les autres voix verbales, ainsi, les propositions « j'ai fait faire » et « il a fait faire » s'expriment l'une et l'autre par *ušakkin, ušaškin,* sans distinction de la nature des personnes. Quant au *t* de la 2e personne, il sert dans toutes les langues sémitiques à indiquer en même temps la 3e personne du féminin. Devant ce phénomène que présente l'usage courant de leur langue maternelle, l'idée que l'indice de la 3e personne suffit à désigner les deux autres personne à dû pénétrer profondément dans l'esprit des premiers scribes babyloniens et les amener à désigner dans le système idéographique toutes les trois personnes du verbe par le seul indice de la troisième. Et comme un tel indice est par sa nature même indéterminé, ils ont été très logiques à en prendre les modèles dans la série des pronoms indéfinis : *mannu,* « qui », *mina* ou *munu,* « quoi », ainsi que nous le disions plus haut. Aussi, le préfixe *mn* à voyelles variées, souvent abrégé en *m* (*u, i, a*), est devenu l'indice caractéristique du verbe idéographique qui exprime une action ou un état. L'idée passive seule a exigé un indice différent comme on le verra plus loin.

a) *Préfixe mu-na.*

1. a mu-na-sub (I, 9, VIII, col. III, 10), « cela il a offert ».
2. mu-na-ru (II, n° 1, 7 *passim*), « il a construit ».
3. ma-mu-na-gar (IV, n° 1, col. III, 6), « en don il a offert ».
4. nam-mu-na-kud-du (V, n° 1, 10), un serment ils ont prêté ».
5. ki-bi mu-na-gi (*ibid.*, n° 2, col. III, 6 *passim*), « il a restauré ».

6. mu-na-dun (*ibid.*, col. V, 17), « il a creusé ».
7. mu mu-na-sa (*ibid.*, 19, X, col. IV, 3, X, St. E, col. IX, 4). « en nom il a prononcé ».
8. mu-na-uš (*ibid.*, col. VII, 5), « il a établi ».
9. mu-na-gim (VI, n° 3, 17, VII, 11, X, St. A, col. 2, 2, 4; St. E, col. IV, 9, 13), « il a fait ».
10. mu-na-gub (*ibid.*, 21), il a présenté ».
11. mu-na-tum (*ibid.*, col. IV, 7), « il a établi ».
12. nam-ti mu-na-sum (*ibid.*, St. II. col. 3, 5), « la vie donne! ».

b) *Préfixe abrégé, mu.*

1. mu-ru (II, n°s 2, 38; III, n°s 1, 7, 9, 13, 20, 21; n° 2, col. I, 7; col. III, 8; col. IV, 2, 4, 6; n°s 3, 7, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 22; III, n° 2; col. 3, 8).
2. ĕ + mu + ne + ni + ru = ĕ-ne-ni mu-ru (*ibid.*, n° 3, col. II, 13), « leurs temples il a construit ».
3. mu-tu (III, col. II, 2; col. III, 2; col. V, 2, X; col. III, 3, X; col. III, 17, X; st. E., col. VIII, 20), « il a taillé, sculpté ».
4. mu-dun (*ibid.*, 4), il a creusé, sculpté ».
5. mu-du (lal?) (*ibid.*, col. V, 6), « il a fait venir? ».
6. mu-dub (V, n° 2, col. III, 16, 22; col. IV, 1), « il a accumulé, versé ».
7. sag-ba mu-du (*ibid.*, 19), « il a été serré ».
8. mu-hul (*ibid.*, 13, 17), « il a endommagé, dévasté ».
9. mu-til (*ibid.*, 15), « il a achevé, exterminé ».
10. mu-gaz (*ibid.*, col. V, 7), « il a égorgé, tué ».
11. mu-ha-lam (*ibid.*, 8), « il a anéanti, ruiné ».
12. mu-zu-zu (*ibid.* col. II, 4), « il a fait connaitre ».
13. uru mu-azag (*ibid.*, 21; col. III, 11) « la ville (qui est) pure ».
14. [šu-na] mu-ni-tug (VIII, col. II, 16), « à sa main il a accordé ».
15. kur-kur u-sal-la mu-da-nă (*ibid.*, 17-18), « les pays en tranquillité il a fait rester ».
16. ă-ni hŭl-la mu-da-e (*ibid.*, 36-37), « d'eau de joie il a abreuvé ».

Remarque. L'infixe *da* des n°s 15 et 16 sera expliqué dans a suite.

c) *Préfixe mu-(na) suivi d'un suffixe personnel.*

Le complément direct du verbe transitif à la 3e personne est en babylonien *šû* ou *šuatu*, indice identique au suffixe possessif de la même personne dont l'idéogramme est *ni*. Le système hiératique fait de même, mais pour écarter la confusion avec

le suffixe possessif on place *ni* immédiatement après l'indice du sujet. A lieu de *ni* ou rencontre une fois la forme primitive *ene=annu* (6).

1. sag-bi erin lah-lah mu-na-ni-gub (IV, n° 1, col. II-III, 5, 6, 1), « comme toit les cèdres brillants il les a fait placer ».
2. šu-na mu-ni-gi (V. n° 2, col. IV, 5), « à sa main il l'a restitué ».
3. mu-ne-na-ni = mu-na-ni-ne (*ibid.*, col. V, 13), « il l'a renouvelé ».
4. sag-ku mu-ni-pa-kab (*ibid.*, col. VII, 6), « en offrande il l'a offerte ».
5. ur-bi nà-a mu-na-ni-ru (VI, col. V, 13; X, C, col.), « sa base en pierres il l'a construite ».
6. mu-na-gar-e-ne (VIII, col. II, 25), « il l'a placé ».
7. ĕ-mah-ni a mu-na-ni-tur (X, A, col. III, 5), « dans son temple très grand ceci il a fait entrer ».
8. ĕ a mu-na-ni-tur (*ibid.*, col. IV, 3-4), « dans le temple ceci il a fait entrer ».
9. ĕ-an-na ka mu-na-ni-tur (*ibid.*, C, col. IV, 3-4), « dans le temple d'Anu il l'a fait entrer ».
10. ĕ-mah-na mu-na-ni-tum (*ibid.*, E, col. IV, 14-15), « dans son temple très grand il l'a placé ».
11. ĕ-uru-azag-ga-ka mu-na-ni-tur (*ibid.*, H, col. III, 7-8), « dans le Bit-Eri-Elli il l'a fait entrer ».

d) *Préfixe n (na, ni, ne) isolé ou suivi des suffixes personnels m, n.*

1. ur-sag-ba ni-mi-gab (V, n° 1, 34), « indemnes je les ai relâchées ».
2. ninda-gud ku an-ku (*ibid.*, 39), « un bœuf je leur ai offert en nourriture ».
3. enim-da gur-ra-da-an = enim-da an-gur-ra-da (*ibid.*, 47), « contre la parole il fera retourner ».
4. ud a-ru ka-an-gàl (*ibid.*, 49), « à l'avenir il réclamera ».
5. ud-da enim-ba šu-ni-bal-e (*ibid.*, 50), le jour qu'il manquera à sa parole ».
6. mu gal-lŭ uh-ki-ka ni-zig-ga-a (*ibid.*, n° 2, col. IV, 25-26), « dans l'année où le roi d'Uh il a attaqué.
7. ki-an-na-ag-ga-da (ibid., col. VI, 1), « qui l'aime ».
8. ki-ba nă ne-ru (VI, n° 1, col. I, 12), « dans sa place une stèle il a érigé ».
9. na-ru-a-bi ni-pad (*ibid.*, 18-19), « cette stèle il a arraché ».
10. edin šir-la-pur-ki-ku ni-du (*ibid.*, 20-21), « vers la campagne de Lagaš il est allé ».

11. sa-šuš-gàl ne-šuš (*ibid.*, 29), « le šuškal (l')a abattu ».

12. sahar dul-tag-bi edin-na ki-ba ni-uš-uš (*ibid.*, 30-31), « sur le sol de cette place il a versé ».

13. e-bi id-nun-ta gu-edin-na-ku ib-ta-ni-ud-du (*ibid.*, col. II, 1-3), « en canal du grand fleuve il l'a fait sortir.

14. na-ru-a me-silim-ma ki-bi-ne-gi (*ibid.*, 6-8), « la stèle de Parşu-salim il a restauré ».

15. bar-an-utu ne-ru (*ibid.*, col. II, 17-18), « un sanctuaire de Šamaš il a construit ».

16. I gur-an lŭ giš-uh-ki har-ku ni-ku (*ibid.*, 21-23), « un gur aux hommes de Giš-Uh il a imposé ».

17. a-e ni-mi-ud-du (*ibid.*, 35; col. IV, 10), « les eaux il les a fait écouler ».

18. na-ru-a-bi bil-ba-sum ni-pad-pad (*ibid.*, 36-38), « sa stèle, livrée au feu, il a arraché ».

19. ni-gul-gul (*ibid.*, 37-42), « il a détruit ».

20. ṭu-ku ni-ni-sig (*ibid.*, col. III, 14), « sous le joug il l'a renversé ».

21. sahar dul-tag-bi ki-5-a ni-mi-dub (*ibid.*, 25-27), « de la poussière sur son dul abandonné il a versé ».

22. še šir-la-ki-pur 10-gur-an ni-rug (*ibid.*, col. IV, 11-12), « le blé de Lagaš de 10 gur il a augmenté ».

23. ni-mi-dug (*ibid.*, 29, 33) « il lui a ordonné ».

24. nu-na-sum (*ibid.*, 36), « la domination il a donné ».

25. an-nin-gir-su-ge sa-šuš-gal-ni sà (=u)-ni-šuš (*ibid.*, col. VI, 21-23), « de N.-G. le šuškal (les) abattra ».

26. Nam-lŭ-gal-uru-na šu-šà (=u)-na-zi ((*ibid.*, 26-27), « les guerriers de sa ville il arrachera ».

27. šu-tag-ba-ni-dug (*ibid.*, 10), « d'enlever il a ordonné ».

28. gir-bi na-an-gi-ni (*ibid.*, col. IV, 14-15), « sa base elle ne consolidera pas ».

29. nin-ul pa-ne-ud-du (*ibid.*, col. III, 10), de toute sorte de splendeur il a orné ».

e) *Préfixes e-ma, e-me, im-ma, im-mi; e-na, in-na; en abrégé: im, in, e.*

Exemples :

1. kur-kur e-ma-ku (VI, col. III, 1), « les contrées il a dévasté ».

2. e-ba na-ru-a e-me-sar-sar (VI, nº 1, col. II, 4-5), « près de ce canal une stèle il a gravé ».

3. an-ba-u nin-a-na ku-li im-ma-si-tar (X. St. E., col. II, 6-8), « en Bau sa Dame il s'est confié ».

4. uru mu-azag bil im-ma-ta-lal (*ibid.*, 21-22), « la ville il a purifié et il (l')a remplie de splendeur ».

5. im-bi ki-lah-lah-ga-a im-mi-dib (X, St. C., col. III, 1-2), « son argile d'un lieu pur il a pris ».

6. uš-bi mu-azag bil im-ta-lal (*ibid.*, St. C., col. III, 6-7), « ses fondations il a purifié et il (les) a rempli(es) de splendeur ».

7. lŭ giš-uh-ki-ra e-na-sum (V, nº 1, 6), « aux hommes de G.-U. je (l')ai préposé ».

8. gir-bi si-e-na-di (VIII, col. II, 10-11(, « leur marche il a rendu prospère ».

9. sukum an innanna e-na-gid a-dug e-na-de (*ibid.*, col. III, 10-12), « la nourriture d'Innanna il a offert; d'eau bonne il a aspergé ».

10. in ru-a (X, St. A., Cart. 6), « qui a construit ».

11. lŭ ĕ-an-na in-ru-a-kam (*ibid.*, St. C., col. I, 5-6), « celui qui a construit le temple d'Anu ».

12. lŭ ĕ-ninnû an-nin-gir-su-ka in-ru-a (*ibid.*, col. II, 8-10), « qui a construit le Bit N. de N.-G. ».

13. e-gaz (VI, col. III, 18), « il a tué ».

14. e-ag (*ibid.*, col. V, 11), « il a fait ».

15. kar-dar-ra a-e-du (VI, nº 1, col. III, 32-33), « en vainqueur il est venu ».

Ainsi que je l'ai dit plus haut, les préfixes précités viennent des pronoms démonstratifs *ammu* et *annu* respectivement. L'abréviation finit par s'arrêter à la voyelle initiale, uniformément réduite en *e*. Ces formes verbales sont caractéristiques des phrases secondaires ou incidentes et ne concluent jamais une proposition principale comme c'est le cas de *mu-na*. Quand le verbe est suivi d'une voyelle indice du participe, le préfixe *in* comporte toujours le sens relatif de « celui qui ».

f) *Préfixe b (ba, bi; ab, ib).*

Exemples :

1. giš-ba-tug (II, nº 3, col. II, 7), dont la prière est exaucée ».

2. šag-gi ba-pad-da-a (IV, nº 1, col. II, 1), « cœur sincère il fut appelé ».

3. igi-ba kaš-šig ba-ni-gar nº 1, 33), « devant elles du vin je l'ai mis ».

4. kud-du ba-uš (VI, nº 1, col. II, 24), « le tribut a été fixé ».

5. 400 gal-gur ba-tur (*ibid.*, 26), « 400 grands gurs sont entrés ».

6. ur-lum-ma ba-da-kar (*ibid.*, col. III, 15-16), « Urlumma vaincu ».

7. bar-e ba-dug ili-ku (*ibid.*, col. IV, 16-17), « par un ordre donné à Ili ».

8. nigin kŭ-lah-ga zal-da an-nin-gir-su-ge ab-ta-gu-e (*ibid.*, nºs 3, 15-16), « le vase d'argent brillant qui à N.-G. avait été promis ».

9. lŭ mu-sar-ra-ba šu-ne-ib-ur-e-a (IX, 14-15), « celui qui cette tablette endommagera ».

10. giš-ba-har (X, st. C, col. II, 21), « la marque de borne ».

11. uru ba-mul (*ibid.*, 23), « le uru brillant ».

12. ud an-ba-u nin-a-ni šag-azag-ga-ni ba-an-pad-da-a (*ibid.*, st. C, col. I, 18-20; II, 1-2), « le jour que Bau sa Dame son cœur pur a mentionné ».

13. šag-giš-šub ba-ni-gar (*ibid.*, col. III, 9), « de brique la base il a fait ».

14. temen-bi ni-ir-nun-ka šu-tag-ba-ni-dug (*ibid.*, 13-15), « sa terrasse de N.-N. d'élargir il a ordonné ».

15. nin-mu ba-zig-gi (*ibid.*, col. IX, 1), « madame, sois gracieuse ».

16. di-ka-bi lŭ la ba-ni-lal-e (*ibid.*, « que personne ne les enlève ».

17. tu-ku bi-sig (IV, n° 2, col. III, 14, 20, 24, *passim*), « sous le joug a été renversé ».

18. Elam kur-ra-na bi-gi (*ibid.*, col. VI, 8, cf. 11), « Elam est retourné dans son pays ».

19. lŭ ĕ an-na-ta ib-ta-ab-ud-du-a (X, st. C, col. IV, 5-6), « celui qui du Bit-Anu le fera sortir ».

20. ib-zi-zi-a (*ibid.*, 7), « l'endommagera ».

21. mu-sar-a-ba šu-na-ib-ur-a (*ibid.*, 8), « cette tablette mutilera ».

Le préfixe *b* suivi ou précédé des voyelles *a*, *i* pour en rendre possible la prononciation, dérive du phonème de pronom démonstratif *bi*, *ba* qui ne s'emploie que lorsqu'il s'agit de choses inanimées. Cette forme verbale est ainsi par sa nature même reservée aux sujets et aux objets impersonnels et se montre particulièrement apte à exprimer l'idée passive. Tous les passages que j'ai examinés en dehors des exemples cités ci-dessus ont confirmé cette explication dont on ne devra plus s'écarter sans tomber dans l'arbitraire. Il est presque inutile d'ajouter que la découverte de cette forme grammaticale rend encore plus étroit le lien qui rattache le système idéographique à la langue assyro-babylonienne dans laquelle l'idée du passif s'exprime extérieurement par une préformante (*n*, *nif*ᶜ*al*) qui est en même un pronom démonstratif. Ce trait général suffit, car un calque plus minutieux est hors place dans une idéographie due entièrement à l'à peu près instinctif.

g) *Suffixe vocalique. — Participe.*

Exemples :

1. kar-ta-du-a (II, n° 1, col. II, 7), « dans le pays allant ».
2. ĕ-sa-dug-an-na-bi ni ga-sag-a (*ibid.*, col. IV. 3), « maison d'offrande dont le sommet s'élève haut ».
3. lŭ ĕ ninnû ru-a (*ibid.*, 8-9), « de Bit-N. le constructeur ».
4. an-gim-nun-ta-ud-du-a (*ibid.*, n° 3, col. II, 12), le dieu Gim sortant dans la domination ».
5. id ninâ-ki-tum-a (*ibid.*, col. III, 6), « le canal Ninâ consolide ».
6. lŭ he-ku gĭ-gĭ-a (VI, n° 1, col. IV, 18), « qu'il a rendu prospère (m. à m. homme à bien rendant ».
7. nin-ne-ru dug-dug-gi (*ibid.*, 23), « hostilement parlant ».
8. pa-sum-ma (*ibid.*, col. V, 22), « tenant le sceptre ».
9. gištug(-pi)-summa (*ibid.*, 24), « doué d'intelligence » (m. à m. « intelligence tenant, possédant »).
10. šag-pad-da (*ibid.*, 26), « mentionné de cœur ».
11. lŭ dug-an-ru-ne tub-ba (*ibid.*, 30), « qui revêt l'ordre des dieux ».
12. an-ta bal-e-da (*ibid.*, col. VI, 10-16), « arrogamment ils traverseront ».
13. gal-lŭ ki-an-na-ag-ga-ni (*ibid.*, n° II verso, col. III, 9, n°s 3, 13), « le roi qui l'aime ».
14. u-a an-innanna (VIII, col. I, 25), « pourvoyeur d'Innanna ».
15. sag e-hi-a (*ibid.*, 31), « esclave élevé ».
16. ganam sig-gur-a-gim (*ibid.*, col. II, 44), « comme un agneau tondu ».
17. nin nin-a-gu-de-a (X. st. E, col. I, 9), « dame de quiconque se réfugie (vers elle) ».
18. ĕ-an-ba-u ki-bi gi-a-da (*ibid.*, col, VII, 22-23), « le temple de Bau en restaurant ».
19. he-gal-bi pa-ud-du-ag-da (*ibid.*, 24-VIII, 1), « abondamment en faisant briller ».
20. giš-dur-gar-šir-pur-la-ki-ka gir-bi gi-na-da (*ibid.*, 2-3), « du trône de Lagaš sa base en consolidant ».
21. šu-na gal-la-da (*ibid.*, 8), « de sa main en prenant ».
22. nam-ti-la-na ud-bi sud-a-a (*ibid.*, 10), « de sa vie ses jours en prolongeant ».

La forme du participe hiératique coïncide avec ce qu'on appelle « la forme de prolongation » dans les phonèmes nominaux. Elle consiste dans la répétition de la consonne finale

revêtue d'une des voyelles *a*, *i*, *e*, soit par la simple juxtaposition d'une d'elles, si le phonème ou le groupe précédent se termine par une voyelle, clairement écrite ou résultant de la lecture offerte par les gloses. Ce moyen primitif d'indiquer la lecture joue un rôle plus élevé quand il est accompagné de particules de relation, car alors la forme prolongée du phonème répond à la prolongation du mot réel. Ainsi *du* (tur), « fils », mais *du-a-ni-ku*, « à son fils ». C'est un reflet du procédé réglementaire de la langue vivante : *mâr-šu*, « son fils », mais *ana* (*ina*, *istu*, *eli*, etc.) *mârisu*, « à (dans, de, sur, etc.) son fils ». Dans le participe assyro-babylonien, c'est encore la finale vocalique qui est de rigueur : *šaknu*, *aldu*, etc.; ce procédé est de nouveau imité dans la formation du participe idéographique. Quand la forme prolongée est pourvue de préfixes personnels, n'importe de quelle nature, elle exprime le présent des verbes babyloniens dans toute son ambiguïté temporaire. Voyez n° 2 et les nombreux exemples de ce genre dans les articles précédents.

h) *Préfixe h* (*he*, *ha*) *ou g* (*ga*). — *Subjonctif*.

1. ka-šù-he-na-gál (II, n° 1, col. V, 5), « la face qu'il baisse ».
2. an-ta he-šus (V, n° 1, 29, 56), « hautement qu'il extermine ».
3. he-na-me-tum (VI, n° 1, col. VI, 8), « qu'il le consolide ».
4. lŭ giš-uh-ki-he (*ibid.*, 17), « que ce soit un homme de Giš-Uh ».
5. lŭ kur-ra-he (*ibid.*, 18), « que ce soit un homme étranger ».
6. an-en-lil-li he-ha-lam-ma (*ibid.*, 19-20), « que le dieu Bel le détruise ».
7. šu-mah ne-mah-ni an-ta-he-gá-gá (*ibid.*, 24-25), « de sa main suprême de son pied suprême en haut qu'il lève ».
8. šag-uru-na-ka ha-ni-gaz lid-šag-gi (*ibid.*, 28-29), « au milieu de sa ville qu'il tue (leurs) descendants ».
9. nam-?-mu he-na-bi (VIII, col. III, 17-18), ma justification qu'il prononce ».
10. nam-ti-mu nam-ti ha-ba-tah-hi (*ibid.*, 19-21), « qu'à ma vie de la vie soit ajoutée ».
11. kur-u-sal-la ha-mu-da-nà (*ibid.*, 22-23), « le pays dans la tranquillité qu'il reste ».
12. nam-lŭ-qal u-rig-gim šu-dagal ha-mu-ru-dug (*ibid.*, 24-26), « des guerriers, comme la verdure, la multiplication qu'il ordonne ».
13. kalam-a ki-šag-ga igi-ha-mu-da-gab (*ibid.*, 29-31), « sur le monde favorablement qu'il ouvre les yeux ».

14. sib sag-gud-gàl da-er ho-me (*ibid.*, 35-36), « pasteur vaillant pour toujours que (je sois), moi ».

15. gir-bi he-en-bur-ri (X, 16-18), « sa base qu'il broie ».

16. ša kul-bi he-en-til-li (*ibid.*, 19-20), « et sa postérité qu'il anéantisse ».

17. nam-he-ma-tar (X, st. C, col. IV, 12), « le sort qu'elle tranche ».

18. kul-a-ni he-til (*ibid.*, 16), « ses descendants qu'elle extermine ».

19. bal-a-ni he-tar (*ibid.*, 17), « son gouvernement qu'elle retranche ».

20. gal-na-ga-mu-zu = gal-zu-na ga-mu (V, n° 1, 31), « grand sage, certes, (est mon) nom ».

L'idée du subjonctif est rendue en assyro-babylonien par la particule *lû* qui a primitivement un sens affirmatif, comme l'hébreu לוּ. Son représentant idéographique est le signe 𒄿, *gan*, *han* (« certitude »; cf. *gina* de גין, כין) et *ha*, *hi*, *he*, *hu* (cf. *lah* = *lag*), avec l'omission du *n* final. Lorsque, par des raisons graphiques encore assez obscures, la lecture *ha* ou *ga* est préférée, l'idéogramme ambigu est remplacé par ces caractères phonétiques, ce qui constitue d'ailleurs un procédé fréquent dans l'orthographe du système sacerdotal. Le sens de pure affirmation du modèle babylonien apparaît au n° 20, et la coïncidence de *he-me* avec le babylonien *lû anaku* (14) fait éclater le génie sémitique de l'auteur. *Gan* vient immédiatement de l'adverbe phonétique et réel *gana* qui marque l'idée d'exhortation (Delitzsch H W., p. 201).

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

La fixation définitive de l'alphabet safaïtique.

Tout déchiffrement fait sur des copies rapidement tracées par un petit nombre de voyageurs est par cela même sujet à caution, au moins en partie. Cette vérité banale ne m'a pas échappé en 1877 lorsque j'ai publié dans le *Journal asiatique* mon *Essai sur les inscriptions du Safâ*. Le mot « essai » traduit avec une concision suffisante les doutes qui m'assaillaient devant des solutions qui s'obstinaient à refuser les éclaircissements que j'en attendais. Mais j'avais beau me tourmenter, les copies à ma disposition ne semblaient pas permettre d'autres solutions sans m'aventurer sur la pente glissante des corrections à tout propos où l'équilibre est facilement perdu. Aux observations qui me venaient de la part de plusieurs savants et amis, ainsi qu'à mes propres doutes qui grandissaient après l'achèvement dudit « Essai » je répondais inexorablement : « Il faut attendre jusqu'à ce qu'un contingent de nouveaux textes ou de copies prises par d'autres voyageurs des anciens textes nous apportent les éclaircissements qui nous manquent encore. Ces moyens de faire quelques pas en avant viennent de nous être fournis par les excellentes planches annexées par MM. René Dausset et Frédéric Macler à leur très intéressant volume intitulé *Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel-ed-Druz* qui a paru, il y a quelques jours, chez Ernest Leroux. Dans la première partie de cet ouvrage les savants voyageurs ont donné eux-mêmes la transcription complète des 412 inscriptions qui figurent sur ces planches et y ont ajouté un bref commentaire. Leur transcription suit en bloc, sauf quelques modifications matérielles, les lectures proposées dans mon *Essai*. Je me réjouis sincèrement de cette approbation si précieuse : mais le devoir scientifique commande de passer outre à la satisfaction personnelle. Le moment me paraît donc venu de compléter l'ancienne tentative de déchiffrement en introduisant pour trois caractères du système safaïtique des valeurs différentes de celles que je leur ai assignées auparavant. Cette correction m'a été imposée par un examen très minutieux des inscriptions

qui les contiennent. En épigraphie il n'y a pas de petit progrès qui n'amène à sa suite quelque rayon de lumière sur des énigmes restées insolubles ou ne suggère des réflexions qui servent à rectifier des conceptions historiques que l'on croyait classées et définitives. Sur ce sujet comme sur tant d'autres du domaine scientifique, l'adage talmudique « Ne dédaigne rien » est un conseil à suivre.

Les deux corrections certaines à introduire concernent les représentants safaïtiques des lettres arabes ḥ, ص, en caractères hébreux ח̄, צ. La troisième correction tendant à remplacer צ̄ = ص par le *sin* hébreu, ש est moins évidente, mais assez certaine. Pour prévenir les erreurs à l'avenir, je réunirai ci-après toutes les épigraphes dont ces lettres font partie.

A. La lettre ח̄.

Cette lettre consistant en un trait perpendiculaire se terminant par un petit cercle aux deux bouts, avait été considérée comme un א irrégulièrement formé, malgré sa coïncidence complète avec la forme du ח̄ sabéen. L'attribution erronée se fondait principalement sur le nom אסעד (52) dont le א montre deux boucles fermées. Les autres exemples ne donnaient pas la même certitude contre cette hypothèse comme les nouvelles copies qui sont maintenant à notre disposition. Il va sans dire que les autres lectures relatives à des lettres ambiguës seront aussi rectifiées à l'occasion.

5 *a* (Hal., 35, Vog., 5) לעמרם
מקשרקנאמ
ח̄יסחח

Il n'y a de certitude relative qu'en ce qui concerne le nom propre עמרם, composé de עמר־רם, « vie de Râm (?) ». — A la seconde ligne, le groupe קשרקן serait-il un nom géographique et le מ précédent la préposition abrégée de מן? Le restant est encore plus obscur.

23. לאלו בן מדי בן סלמה

« Par Alû, fils Madû, fils de Salâmî (?) »

La copie de DM. offre ה; peut-être faut-il corriger cette lettre en ו.

70. לקם בן ה̇ניט (boustrophédon)

« Par Qâm, fils de . . . »

Le second nom est impossible, est-ce ויעלט, de غلط ?

77. לה̇לת בן רמאל

« Par Thalith, fils de Ram'el. »

Le ל du premier nom a l'air d'un ש ; la lecture est cependant inévitable. Pour ה̇לה̇ confère le nom géographique שָׁלִישָׁה et le nom de dignité שָׁלִישׁ.

82. לבאסו בן נה̇

« Par Baisû, fils de Nêth (?). »

On retrouve ce graffite au n° 292 où on peut lire לה̇ = ar. لَيْث, « lion », héb. לַיִשׁ.

122. למעלי בן יה̇עת בן נל

« Par Ma'laï, fils de Yathî'at, fils de Nêl (?). »

יה̇עת correspond à l'arabe يثيعة ; נל suppose نَوْل ou نَيل.

135. (Hal., 182; Vog., 198.)

לקה̇ בן חטט

« Par Qath, fils Ḥaṭiṭ. »

קה̇ rappelle l'arabe قَثّ. Au n° 136 on lit לקל בן חטט ; c'est peut-être le frère de notre signataire, mais on peut aussi admettre que le graveur a oublié d'achever le tracé du ה̇.

159. (au milieu). לרתאל בן אעמח

« Par Rathêl, fils de Aʿmaḥ. »

רתאל peut venir de رَثَّ aussi bien que de ورث.

167 (Hal., 119 ; Vog., 133).

לחלתמן בן אמל

A décomposer probablement en חל + תמן, ar. حال+ثمن; un quadrilittère חלתם additionné du suffixe de dérivation ן — n'est pas non plus impossible.

177. לרעי בן תפר בן עבד רחבי פמלי[ח?]

« Par Raʿî, fils de Thafir, fils de ʿAbd-Raḥabî et Mulai[ḫ?]. »

תפר est l'arabe ثفر ; רחבי est-il le nisbé de רחבת, « Rouḥbite » joint à עבד, « serviteur » ? il pourrait bien représenter le dieu de la peuplade des Ραάβηνοί qui habitaient bien l'Arabie septentrionale.

188. (Hal., 153 *b*; Vog., 166.)

לרתאל בן אם

« Par Rathêl, fils de Umm. »

Le premier nom s'est déjà présenté au n° 159.

198. לכנת בן שדאל

« Par Kunth, fils de Šaddêl. »

כנת se compare avec probabilité à l'arabe كُنَّة, « enveloppe faite avec des herbes aromatiques ».

207. לתלם

« Par Thalam. »

תלם sans doute l'arabe ثَلْم, « brèche, brisure ».

227. לעמר בן יחע בק

Le nouveau nom propre יחע s'identifie avec certitude au nom divin sabéen יחעם qui produit le nom composé יחעאמר.

237. לנור בן כחרת

« Par Nûr, fils de Kithrat. »

כחרת = كثرة, « multitude », de كثر, « être nombreux ».

241 *b*. לרבבו מחבה

« Par Rababu, (fils de) Muthaba. »

מחבה peut venir aussi bien de وثب que de ثوب; cf. aussi le nabatéen מיחבה, « siége ». Au n° 141 on lit מצבת, mais même en admettant la lecture les deux noms propres pouvaient exister l'un à côté de l'autre.

250. לנשגת בן מחח בן מלכו

נשגת de نشج, « avoir une voix rauque ». מחח découle visiblement de خيث ou خوث.

292. Voyez 82.

301. לסול בן חבבו רבבת

« Par Suûl, fils de Thababu, (fils de) Rababat (?). »

סול, cf. ar. سُؤْل de سأل, « demander »; pour חבבו cf. ar. ثبّ. Il rappelle le nom non moins incertain רבבו du n° 241.

312 *a*. לימנח בן קמיע חק

« Par Y. n., fils de Qamîʿ, (? fils de) Ḥaq (?). »

ימנח, visiblement une faute du graveur pour יעני (Hal. (386); le reste est très douteux; peut-être faut-il séparer קם, nom propre connu.

312 *b*. לבאסו בן לה

Même personnage que celui des n°s 82 et 292.

315. לסעד בן עחמן

« Par Sa°d, fils de Othmân. »

Nous avons ici pour la première fois le fameux عُثمان, compagnon et successeur de Mahomet.

368. (Hal., 182; Vog., 198.)

לקה בן חטט בן שמת בן בו בן ושגלי

« Par Qath, fils de Hatit, fils de Sammat, fils de Bû, fils de Wašgalî. »

Le même personnage a posé son nom au n° 135; ici on a les noms de ses trois ascendants. Pour la lecture שמת voyez plus loin; le groupe ושגלי est distinctement tracé et ne peut être mis en doute.

396. לעבד בן יעד פפעם על משה בן ום

« Par °Abd, fils de Ya°d; en mémoire de Masath, fils de Wam (?). »

Si la lecture est correcte, מצה vient d'une racine شيث ou شوث; ום se compare à ומו (Hal., 384; Vog., 402).

403. לערם בן אקני פציה על עלם

« Par °Arim, fils de Aqnai; en . . . de °Alim. »

אקני élatif de קני. — ציה doit probablement être lu ציר ou ציב.

404. למשיר בן נסא בן שה בן סך
בן צבח פפעם על אשי מעגין פחרי
בנא שולת סלם רמחת להי . .

« Par Mušir, fils de Nasâ (ou Ḥâ), fils de Šath, fils de Sak, fils de Ṣabaḫ, en mémoire de Asayu, (fils de) Ma°gian. Il a accompli son vœu (?). Paix! . . . »

שת, racine arabe شَتَّ; — צבח = صُبْح, « aurore » ou صَبَاح, « matin »; מעגין dérive de מעג (317 *a*), ar. معج. Ce passage corrige la division des mots de Hal., 79 *b* et fait disparaître la mention de la ville de Γαια que j'avais cru reconnaître dans גין. — חרי בנא semble avoir le même sens que חרא שנא; les lettres très distinctes, surtout le ב du second mot; cependant la négligence du graveur est toujours admissible. — Ce qui suit après סלם est inintelligible.

408. לפור בן טעמו בן גדראל
בן גבי בן חתמת . . .

« Par Faur, fils de Ta'mu (?), fils de Gadarêl,
fils de Gabî, fils de Khuthmat . . . »

גדראל, la copie offre גוראל. — חתמת = خُثْمَة, « gros nez ».

B. — La lettre צ.

Ce caractère se distingue du א safaïtique par la fermeture sous forme de petit cercle d'un des bouts de la tige; il coïncide avec le צ sabéen. La confusion antérieure avec la lettre א est due aux mots mal gravés sur les originaux et aux copies trop sommaires que j'avais sous les yeux.

3. (Hal., 23; Vog., 34.)

לחמן [בן] צמן בן חם

J'ai supposé jadis que המן est le résultat d'une bourde du graveur qui voulait mettre חמלן; on peut aussi voir dans le ן le suffixe de dérivation ajouté à חם. — צמן dérive de صمّ ou de صوم. — חם, ar. حَمّ, « chaud ».

24. שרם בן צעד

Les deux premières lettres sont douteuses; le second nom correspond à l'arabe صعْد, « haut ».

71. בן־נצם

Le ל d'appartenance manque ici comme au graffite précédent. — נצם, ar. نصمة, « idole ».

76. חפרמלו בן קצל בן לפסן בן רמל בן גף בן אשרת

« Ḥafarmalu, fils de Qaṣl, fils de Lafsan, fils de Raml, fils de Gaf (?), fils de Asrat. »

חפרמלו nom composé de חפר (216 *b*) et de מלו (Hal., 370 *b*). — קצל, ar. قَصْل, « ignoble, faible ». — לפסן; cf. لِيفس, « fort ». — רמל, ar. رَمْل, « sable », contenu aussi dans le nom hébreu רְמַלְיָהוּ. — גף de جَفّ mais la lecture לף (de لَفّ) est possible. — אשרת est un nom nouveau auquel nous reviendrons.

93. לחלץ סקל בן מלי בן קדם בן אנעם בן רעהאל

« Par Khaliṣ-Saqal, fils de Malî, fils de Qadam, fils de An'am, fils de Ra'ahêl. »

חלץ est certainement l'arabo-hébreu خلص, חלץ, « achever, retirer, sauver ». — סקל est très douteux. Les autres noms sont connus. — A remarquer l'orthographe רעהאל.

96. לקרמץ בן עבד

« Par Qirmiṣ, fils de 'Abd. »

קרמץ rappelle l'arabe قِرْمِص, قِرْماص, قُرْموص, « fosse, nid ».

97 *b*. . . לרב בן גרב בן לעש בן צבחאל בן מחש בן נמל . . .

« Par Rab, fils de Garab (?), fils de La'š (?), fils de Ṣubḫêl, fils de Makhiš, fils de Nam . . . »

Les lectures douteuses abondent dans ce graffite. Comme la lettre ץ à elle seule ne peut pas former un nom propre, je pense que le groupe suivant, en apparence בנבלל contient deux négligences, inclinaison insuffisante du troisième signe qui avec le trait précédent fait un ח, oubli de tracer les trois petites branches du א; l'ensemble fait צבחאל, « lumière d'El ».

119 *b*. לצברת פקש

« Par Ṣabrat et Qas (?). »

צברת de صَبَرَ, « attendre, espérer »; quant au mot suivant, on ignore si c'est un nom propre ou un verbe.

125. לסעמת צרד בן פעז

« Par Sa'mat, (fils de) Ṣarid (?), fils de Fa'z. »

צרד de صَرِدَ, « avoir froid »; le dernier nom est douteux.

129. . . . להלאל בן צמן בן צרפן בן חמאל פחללו דעץ

« Par Khalêl, fils de Saman, fils de Ṣarfan, fils de Ḥamêl et Halulu, (fils de) Da'ṣ (?). »

חלאל, Hal., 198; Vog., 214. — שמן vient probablement de la racine שים, ar. شيم. — צרפן, صرفان, « plomb; une espèce de dattes, » rac. صرف, « changer ». — דעץ, ar. دَعْص ou دِعْص, « tas de sable ».

133. Hal., 187; Vog., 203.

למשני בן משערו נצב בן יתע שלט בן סקם

« Par Mušnî, fils de Mus'iru, [fils de] Naṣb, fils de Yata', [fils de] Šalṭ, fils de Suqam. »

משער, مشعر, « poilu, hirsute», de شَعْر, « cheveu, poil ». — נצב, نَصْب, « stèle », de نَصَبَ, « ériger ».

141 Hal. 175; Vog., 191.

לחת בן אם תום צבת שקלת בן יעה

« Par Ḥatt, fils de Am, (fils de) Tom, (fils de) Ṣubat, (fils de) Šaqlat, fils de Ya'a. »

תום pour תאום, « jumeau ». — צבת, ar. صوبة, « tas, monceau ».

149 *a*. למתץ בן אסלם

« Par Matai (?), fils de Aslam. »

Le nom מתץ étant inadmissible jusqu'à preuve du contraire, il faut supposer une faute du graveur pour מתי, nom connu (Μαθθαιος). Voyez 336.

154. לחצץ

« Par Ḥaṣas. »

חצץ, حصص, « rareté des cheveux ».

163. Hal., 130; Vog., 144.

לטחל בן בל בן מץ טל בן כדר

« Par Ṭaḥal, fils de Bal, (fils de) Maṣṣ, (fils de) Kadar. »

מץ, ar. مص ou ماص, « suceur ».

166. Dans le dernier graffite dont les lettres sont trop dispersées pour les combiner en un sens quelconque, on distingue le groupe חצר, ar. خَصْر ou خَصَر.

180. לציו סל בן פרשאל

Trois noms nouveaux; ציו, origine inconnue; סל de سلّ, « sonner ». — פרשאל, « étendu par Dieu », cf. فرش; la copie offre פחשאל, mais le trait inférieur de la seconde lettre peut avoir été ajouté inconsidérément par le graveur.

183. Hal., 151; Vog., 164.

לסך בן בן־צבח

« Par Sak, fils de Ben-Ṣabaḥ. »

בן־צבח, « fils du matin, ou de l'aurore »; cf. l'hébreu בן־שחר.

191 *b*. למהל בן צבח בן חם

« Par Mahl, fils de Ṣabaḥ, fils de Ḥam. »

מהל, ar. مهل, « repos, quiétude ».

192. Hal., 189; Vog., 162.

לשדאל בן צבח

« Par Šaddêl, fils de Ṣabaḥ. »

שדאל de شد, « être fort » (DM.).

204. Hal., 150; Vog. 163.

למחל בן קן בן אמר בן עצד בן קטען ב...

« Par Mathal, fils de Qên, fils de Amr, fils de ʿAṣad, fils de Qaṭʿân, f... »

מחל, ar. مثل, « ressemblance »; עצד, de عصد, « courber, tordre ».

211. לפד בן צבח

פד de فدّ; cf. פדד.

216 *c*. לצנא בן כצש (?)

Ni כצש ni כצר ne sont usités en arabe; peut-être faut-il corriger כיש ou כחר; cf. כחרת au n° 237.

229. לסצם (?) בן סמר

סצם ne présente point de forme possible; avec une légère correction, on obtient בצם qui correspond à l'arabe بصم.

235. לנעאל בן חנא בן צלא

« Par Naʿêl, fils de Ḥana, fils de Ṣalâ (?). »

239. La lettre initiale du troisième mot n'a pas distinctement conservé le petit cercle supérieur; on hésite entre אלא, ולא et צלא. Cette dernière forme est l'arabe صلى.

239 *a*. Deux lettres isolées צל, mais on ignore si c'est un nom propre ou bien le début d'un graffite inachevé dont le nom commençait par un צ.

242. לסאר בן מתן בן לצם

Une racine لصم ne semble pas être usitée en arabe; mais le même nom revient au n° 303 *a*.

289. לאב בן עגגת פקי מוץ בן סעד מאל בן פי..

« Par Ab, fils de ʿAgagat, (fils de) Faqî, (fils de Mauṣ, fils de Saʿd, (fils de) Maïl, fils de F... »

עגגת, cf. עגג (304). — פקי, cf. فقوة. מוץ est l'arabe موص, « figue ».

297. לסען בן מששת בן דם בן חלל סדרם חמס קויל יצוק

« Par Saʿn, fils de Mašišat, fils de Dam, fils de Halal ... cinq... »

Les quatre derniers mots obscurs de ce graffite contiennent peut-être le nom de nombre חמס, « cinq »; le צ du dernier groupe se trouve dans un milieu presque illisible.

303 *a*. לבאסו בן בתו לצם בן נעמת וסאל

« Par Baasu, fils de Bathu, (fils de) Laṣam, fils de Niʿmat, (fils de ?) Wasêl (?). »

בתו figure aussi Hal., 168; Vog., 182. — לצם même nom qu'au n° précédent.

306. לאספד בן חל

« Par Asfad, fils de Khal. »

Le graveur a inconsidérément fermé les branches supérieures du א, ce qui lui donne l'apparence d'un צ.

314. בן־צחאל

L'élément צח remonte à صخ ou à صاخ.

316. לבלג בן משער [בן] ספד וצמד

« Par Balig, fils de Mus'ir, fils de Safad, fils de Ṣamad. »

בלג de بلج, « briller, resplendir » ; cf. le nom hébreu בִּלְגָּה. — צמד = صمد, « chef de famille, permanent ».

324. לעבט בן חן בן צד בן לעתמן

« Par Abaṭ, fils de Han, fils de Ṣad, fils de La'thaman. »

עבט de عبط, « détériorer, déchirer ». — חן de حن, « s'attendrir, s'apitoyer ». — צד = صد, « éloignement ». — לעתמן, « patient, lent », de لعثم, « patienter, être lent ».

336 *a*. Hal., 160; Vog., 174.

לבסתלו בן בומו בן מרץ בן וכל

בסתלו, nom bizarre et introuvable en arabe; vu la longueur exagérée du נ dans ce graffite, on est tenté de lire בסתנו qui serait le mot persan بستان, « bostân, jardin », adopté par les Arabes. — מרץ de مرص, « presser, devancer ».

338. (Hal., 164; Vog., 178.)

לפאלת בן עצם בן לגת

« Par Faalat, fils de 'Aṣm, fils de Luggat. »

עצם se rattache à عصم, « gagner, faire des profits ». — לגת est probablement لجة, « abîme ».

347. לצתלד בן אמר

Le quadrilittère צתלד est possible bien qu'il ne soit pas constaté dans l'onomastique arabe. Le même signataire a probablement gravé aussi le n° 190, où la boucle du צ est effacée; cependant la correction אתלד est possible dans les deux graffites. La forme אמר semble préférable à en juger par la trace visible de ce numéro ; l'autre laisse supposer אמב.

356. לצעד בן גחך בן משעד

« Par Ṣaᶜd, fils de Gaḫak, fils de Musᶜir (?). »

גחך étonne comme un nom arabe; il revient cependant au n° 321 *e*.

357. לחי בן חם בן צעד

Le signataire est le petit-fils du personnage qui a gravé le n° précédent.

371 *b*. Hal., 189 B *a*; Vog., 205.

לכנת בן געקץ בן חגת

« Par Kannat, fils de Gaᶜqaṣ, fils de Haggat. »

La lecture געקץ au lieu de לעקץ que porte la copie est garantie par Vog., 205 où le point marquant le ע n'est pas indiqué. Au n° 327 le ע est omis; au n° 328 il y a en même temps omission du ע et inachèvement du ץ dont il n'apparaît que la tige ayant la forme d'un ל. — חגת (non חבת) de حج.

390. למהי בן צבח

« Par Mahî, fils de Ṣabaḫ. »

La boule du צ est effacée, mais la lecture est certaine.

393 *a*. לסנאל בן סך בן בן־צבח עפר לצור בן עלש

« Par Sinêl, fils de Sak, fils de Ben-Ṣabaḫ.
Pardon à Ṣur, fils de ᶜAlaš. »

צור est aussi un nom madianite mentionné dans la Genèse. — עלש figure dans Hal., 336; Vog. 353.

399. לאנעם בן עבט פפעם על מרץ

« Par Anᶜam, fils de ᶜAbaṭ; en mémoire de Maraṣ. »

Tous ces noms sont connus.

403. למרם בן אקני פציר על מנען

« Par Murîm, fils de Aqnî ; . . . sur Manʿan. »

ציר doit-être un verbe, mais la lettre finale n'est pas d'une lecture certaine. Le groupe נען est tracé au-dessus des lettres על מ.

406. לאצבה בן אד בן בן־משער ואפי

« Par Aṣbaḥ, fils de Ad, fils de Ben-Musʿir et Afaï. »

Au lieu de אפי il faut probablement lire אפד comme au n° 75.

410 *b*. לחמקת מוש קצב בן רספת

חמקת de حمق, « être insensé ». — מוש, cf. موش, « grapiller, glaner ». — קצב = قصب, « roseau », ou قصاب, « boucher ». — רספת vient de رسف, « ramper, se traîner, avoir une marche embarrassée ».

C

Rien que par la similitude extérieure des graffites du Safa avec l'écriture hymiarite, on était fixé sur l'appartenance de la langue qui s'y cachait à la famille arabe, à l'exclusion des dialectes araméens voisins. En m'occupant du déchiffrement, j'ai recherché avant tout à déterminer les lettres qui forment la caractéristique principale de cette famille, savoir les représentants des lettres aspirées ou emphatiques ث, خ, ذ, ظ, غ, ض, mais j'ai eu beau me creuser la tête, l'examen le plus minutieux ne m'a fait reconnaître que le seul خ. J'ai acquis ensuite la conviction que ذ, ظ et غ n'y sont pas représentés par des signes spéciaux. Comme, par des raisons expliquées plus haut, le ث et même le ض avaient été pris pour un *aleph*, il ne restait dans l'écriture safaïtique que les trois sifflantes communes ז, ס, ש et une sifflante emphatique, צ. A ce point de vue le safaïtique montrait à peu près l'état phonétique qui est propre à l'éthio-

pien, avec cette différence toutefois que ce dernier idiome possède le son du ض dur. Dans ces circonstances, j'ai dû assigner la valeur de צ à un caractère dont la tige est pourvue de nombreux zigzags souvent menus. Le nom très fréquent que je lisais מצער et qui offrait une explication naturelle par la racine hébréo-arabe צער, صغر, « être petit, jeune », constituait la base de cette attribution, étant sûr d'autre part qu'une lettre aussi essentiellement sémitique ne pouvait pas manquer à l'idiome de Safa. Aucun des noms propres qui contiennent cette lettre n'était incompatible avec cette valeur; la grande majorité se rattachait sans grand effort à des racines arabes. Cela doit naturellement changer depuis le fait avéré par les nombreux graffites échelonnés au paragraphe précédent que le צ a son représentant particulier qui coïncide exactement avec la forme sabéenne. En procédant par voie d'élimination, on pourrait théoriquement lui assigner la valeur du ṣad pointé (ض, צ̇), mais quand on passe à l'application, on ne tarde pas à en reconnaître l'impossibilité. Car un nom propre מצ̇ער n'offre rien de satisfaisant. Des groupes comme צ̇כל, אצ̇רק, צ̇לט ne peuvent pas être admis sans protestation. Pour éviter ces formes monstrueuses, il faut se résigner à regarder la lettre en cause comme une variante graphique du *sin* hébreu qui répond aussi au ش arabe et aussitôt les quatre noms que nous venons de citer prennent des formes régulières et intelligibles : משער, שכל, שרק, שלט. L'examen de tous les passages qui contiennent cette forme atténuée de la chuintante ne laissera aucun doute dans l'esprit des épigraphistes.

24. שרם בן צער

Déjà cité à propos du צ (24). — שרם de شرم, d'où le sobriquet الاشرم, « le balafré ».

58. להקר בן שחי פנאם

« Par Haqir, fils de Šatî et Naïm. »

הקר, ar. حقر. — שחי, شتى, « pluie d'hiver ». — נאם, نايم, « dormeur ».

63. לשׂער בן סקם

« Par Saʿr, fils de Saqam. »

Les lettres בן indûment fermées ressemblent à un gros ע; le ס est aussi mal venu.

68. לשׂרץ בן משׂערו פקיל זשי
פרן פעם לעם עפרו .

« Par Sarṣ, fils de Musʿiru ... en mémoire de ʿAm.
Que (Dieu) lui pardonne! »

שרץ, شرض, hébreu et éthiopien שרץ, ሠርፀ, « pulluler »; après le second nom, la lecture laisse à désirer. — Il manque visiblement un ע après פעם, ainsi : על עם, « en mémoire de ʿAm ». — עפרי est probablement pour עפר לו, « que Dieu lui pardonne! »

74. לש · בן רסלו חט

« Par Š[û] (?), fils de Rasulu, (fils de) Khaṭ, »

Un nom שו figure au n° 108. — רסלו rappelle l'arabe رسول, « messager, envoyé ».

76 *a*. לחלבת בן שׂלב בן רחצן

« Par Ḥalbat, fils de Sagib, fils de Ruhṣan. »

La racine شلب n'existe pas en arabe; il faut probablement lire שׂגב (شجب) ou שׂגר (شجر). — רחצן s'attache à رحض, héb. רחץ, « laver ».

76 *b*, fin de ligne.

בן לף בן אשׂרת

« Par ... fils de Laf, fils de Asrat. »

אשרת, ar. اشرة, de اشر, « scier, denteler ».

79. לאסד בן שנא

« Par Asad, fils de Sana. »

אסד, اسد, « lion ». — שנא de شنا, « haïr », cf. איוב. — Dans ma transcription n° 325, Vog., 342, la forme ענא est une faute d'impression pour צנא et nullement une lecture (DM.).

86. Ce graffite contient le nom עשו, ar. غشو, « couvrir, voiler », ou عشو, « soir ».

87. לועהל בן אבלקן בן אמעלת
פחל שנא שרז פשלט

« Par Waᶜhal, fils de Ablaqan, fils de Amᶜalat;

que Dieu affaiblisse (?) l'ennemi (?) Sarz ainsi que Šalt. »

אבלקן, développé de ابلق; si l'on isole אב (Hal., 355 *b*, 359), le ל suivant commencerait une nouvelle inscription et le nom serait קן.

Par suite de la lecture שנא disparaît la conjecture d'après laquelle l'expression חל צנא signifierait « il a accompli le vœu »; le sens de « affaiblir l'ennemi » (حل شانى) n'est qu'une possibilité éloignée, bien que l'expression פנקם משנא, « et la vengeance sur l'ennemi » (Hal., 298; Vog., 315) semble favoriser cette interprétation. — Les deux noms qui suivent appartiennent peut-être aux ennemis du signataire. — שרז, ar. شرز; la correction en שולת (DM.) n'est pas appuyée par la copie.

90. לחן בן חב בן ספר בן חן בן שעל

« Par Ḥann, fils de Habb, fils de Safar (?),
fils de Hann, fils de Saᶜl. »

Le seul nom nouveau est שעל, de شعل, « allumer », ou de شغل, « travailler ».

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Matériaux pour l'étude de la religion babylonienne.

PREMIÈRE PARTIE

II R 60.

N° 1 = K 4334.

Je me propose d'attirer l'attention de mes savants confrères sur deux textes, qui se complètent l'un l'autre et qui sont restés jusqu'ici dans l'ombre. Les colonnes 4, 5 et 6 ont été très correctement publiées par les éditeurs des W. A. I.; il n'y a que quelques retouches insignifiantes à signaler; en revanche les colonnes 1, 2 et 3 m'ont paru devoir être republiées in extenso et réunies à K 9287, reconnu duplicat des colonnes 2 et 3 par le sympathique auteur du catalogue[1].

COL. I.

1. . . . . ú-kul-ta-ka
2. . . . . u di-ig-me-ni
3. . . . . ?-la-?-de ta-pat-tan
4. araḫ Tašritu mi-nu-ú ú-kul-ta-ka
5. i-ku-ku ina ka-ra-ši u bi-ik-na ša mat-qi-i
6. ina pap-pa-si ta-pat-tan.
7. a. Araḫšamna mi-nu-ú ú-kul-ta-ka
8. su-un-gi-ra i-na lap-ti
9. u. sip-pa-ta ina qêmi lâ misi ta-pat-tan
10. araḫ. . . . . KAN.UD.DU mi-nu-ú ú-kul-ta-ka
11. . . . . purimu ina a-ṣa an ir
12. . . . . ša AŠ.A.AN[2] ina ki-sim-mi ta-pat-tan
13. . . . . mi-nu-ú ú-kul-ta-ka
14. . . . . uz qa-bi-e ša ina ba-ṣi[3] šu-nu-lu
15. . . . . ka mu ši ša nâri UD.KIB.NUN.KI
16. . . . . ta-pat-tan
17. . . . . mi-nu-ú ú-kul-ta-ka
18. . . . . na?-aḫ-ḫu ša anšu zi-ka-ri

1. Bezold a oublié de mentionner K 6392, qui se rattache à ces textes et que je n'ai malheureusement pas copié.
2. Asnû ??
3. Cf. K 6392.

19. . . . . nam?-ṣa-a-ti tu-ma-la?-ma ta-pat-tan
20. . . . . ig?-da-mar šín-ni qir-ṣap-pi
21. . . . . ka ú-šar-ri-pu
22. a. Addaru mi-nu-ú [ú-kul-ta-ka]
23. ba-qi-qa-tum ina nar(lul)-ti u. . . . . .
24 sa. . . . . ka-ra-? . . . . . .

Col. II.

1. iṣ?-ma-?. . . . . .
2. ? ? an-na ša ki an?-na?. . . . . .
3. ú-sis-še-pu-šu-ma i-gi-šu. . . . . .
4. enuma NA qaqqadu-(du) ?. . . . . .
5. ši-ip[1] ?-tu II ma. . . . . .
6. ? ? ú ? ? . . . . . .
7. enuma UŠ III qa . . . . . .
8. eqlu ? . . . . . ? -i ? . . . . . .
9. II-ma ṣi . . . . . ḪA.MEŠ sur-tum. . .
10. a-lu zi-. . . . . mi-na . . . . . .
11. pi(wa) - rum ? ? . . . . . .
12. ša. . . . . .
13. ar. . . . . .
14. a-lu zi. . . . . .
15. su-un. . . . . .
16. ba-qi. . . . . .
17. la ? . . . . . .
18. a-lu zi. . . . . .
19. a-ši. . . . . .
20. a. . . . . .
21. tab . . . . . .

II R 60 à lire :

69. . . . . šud?[2]-man-šu
70. . . . . na-a ib-ši
71. . . . . ⊂ na-a ib-ši

Col. III.

70. šum-ma ú. . . . . .
71. a-kil A.UR.UR. <— . . . . . .

1. Sur l'original on ne distingue pas nettement le signe, on peut lire ši-ip-tu ou ši-ta-tu.
2. Ra?

COL. IV.

II R 60.

2. . . . . še-ma ⟶ . . . . . .
3. . . . . ⟨ lim-na-tim-ma enu-ma. . . . .
4. ar-su-ub idi nâri ⟶ . . . . . .
5. idi nâri êlippu . . . . .
6. šarru[1] : NI.TUK.KI KI LAḤ-šu iṣ ⟶. . . . . .
7. GI. meš a-na e-pi-ši te. . . . . .
8. ia-a-ti elippu gal-la-tu ri-dam-ma . . . . . .
9. a-na NI.TUK.KI a-na ni-bir ⟶ . . . . . .
10. a-na Gu-si-e a-na Šu-li. . . . . .
11. a-na an Iš-tar a-an-ni kit? . . . . . .
12. a-na an Ni-ga-ra a-an-ni gi. . . . . .
13. a-na ša-di[2]-i Ša-bur-ru
14. a-na Pa-ši-ri a-na Pa-ša-a[2] . . . . . .
15. a-na Iš-bar a-na Ḥi-li-ba[2]. . . . . .
16. a-na Ḥi-li-ba-na a-na Ku-ma-at ?. . . . . .
17. a-na Ti-li-ḫa-aṣ-ba-ti ša ku. . . . . .
18. a-na Ša-an-da-rip[3]-pi a-na Še. . . . . .
19. ŭ ba-si a-la. . . . . .
20. iš-tu TUK.ŠAK e- ⟶ . . . . . .
21. ina TUK.ŠAK puḫri ša-ki-in-ma < . . . . .
22. be-el par-ṣi il ⟹ . . . . . .
23. be-el te ?-ri-e-ti[4]

COL. V.

5. ki- ⟹ . . . . . ⟹?
6. ni-šu pa-an-ḫa e-li-'
7. a-na-ku na-pa-a-ša a-li-'
8. ni-šu kun-zu-ba e-li-'
9. a-na-ku nu-uz-zu-za a-li-'
10. ki-na-ku ki-i ma-ḫal-ti
11. ri-da-a i-šu ki-i na-aḫ-bal-ti
12. za-am-me-ra-ku ki-i a-ta-ni
13. šar-ra-qu iq-qi-bu-u-a mim-mu-u a-ma-ru ul e-zib
14. bu-bu-ta ra-ba-ku a-ka-la ṭa-ap-ša-ku
15. ? uš-tar-ra ? a-pat-tan
16. a-di bâb diš-pi ú-ma-al-lu-u ul a-ta-al

1. On peut hésiter entre šarru et le signe IN.
2. Sic !
3. Lap.
4. Je n'ai pu lire cette ligne sur l'original.

17. i-na ku-tal[1]-e-ti i-na ar-ra-ka-a-ti
18. i-na aššâte ša ki-i ia-a-ti ul i-ba-aš-ši
19. mi-na-a-ti diš-pi e-ri pa-ni ana? bu-ṣi maš-la-ku
20. la-a-na ki-i rak ki še za ki ul am-ma-šal-ma
21. ul-la-ma-a-ku bal-ṭa-ku-ma
22. ki-ma ṣi-ḫa mi-ri-i. . . . . šab-ku
23. ki-i ša-al-lu-tú tu. . . . . .
24. a-na pani-šu u arki-šu is-sa-na. . . . . .
25. NIN-man ta-mir-tu. . . . . .
26. ina šum-mi-ia im-mir-ta. . . . . .
27. ú.MEŠ ša a-na. . . . . .
28. ul-la-ma-a-ku. . . . . .
29. ša a-na bit-ni a-na. . . . . .
30. bi-bil-šu ana. . . . . .
31. ma-'-diš sur-ru. . . . . .
32. pa-an bi. . . . . .
33. VI e-ri. . . . . .
34. ana idi ú. . . . . .
35. ri-man. . . . . .

Les deux colonnes qui renferment des noms de divinités et de localités où elles étaient adorées ne sont point transcrites ici ; notons seulement que la première ligne de la première colonne de gauche a été omise dans le volume de Rawlinson. On lit sur l'original

	A	B
1.	. . . . .	
2.	. . . . .	
3.	. . . . ma-ri-tum	
25.	, etc.	
30.	an Qa-ad-nu	ša Rab-bi ki
31.	an Qa-an-nu	ša âlu Rim[2]-ki
34.	tur-šu iš-ku	
36.	. . . . . ú	ša I-id, etc. . .

La ville de Ma-er ki, l. 21 = Mâr (près de Tel Ede), marqué sur la carte de Peters, Nippur, vol. I, ville qui a joué un rôle dans l'histoire ancienne de Babylonie.

1. Ku-ri-e-ti.
2. Brünnow, n° 4815. Er-rim-ki.

K 9287.

Col. II.

1. . . . . ? ukân-(an). . . . ŭ ka-lu-ta
2. ar-man-na ḫa-da-da ŭ si-ra-šu-ta
3. a-lu ZI.IN[1] mi-na-a te-li-'-i
4. su-un-gi-ra ina lap-ti
5. ba-qi-qa-ti ina ku-zu-ub la te-e-e-qi-ma
6. la-sa-ma ŭ ka-la-ma a-li-'-i
7. a-lu ZI.IN mi-na-a te-li-'-i
8. a-ši-pu-ta ka-la-ma a-na qâte-ia-ma ul uṣ-ṣi
9. a-lu ZI.IN ki-i a-ši-pu-ut-ka
10. um-ma bît PA.RIM ú-kal a-gub-ba-a ukân-(an)
11. BIR ḫul-dub-bi-e a-rak-kas
12. pa-ra-a a-qaṣ-ma tibnu ú-ma-al-la
13. ṣip-pa-ta a-rak-kas-ma i-ša-ta a-qad-ma ana libbi a-nam-di-ma
14. mâr itti abi bîtu ŭ sa-ḫi-ra-ti-šu e-zib
15. PA.RIM ša biti ša-a-šu ṣiru ŭ zuqaqipu ul in-ni-zib
16. a-lu ZI.IN mi-na-a te-li-'-i
17. [aš-la-ku-ta] ka-la-ma ina qa-ti-ia ul uṣ-ṣi
18. a-lu ZI.IN ki-i aš-la-ku-ut-(ka)
19. . . . . amêli i-lik. . . .

Col. III.

1. . . . . .
2. at-tu-nu ma-li. . . . . .
3. a-na ri-gim-tu ?. . . . . .
4. maqaddu. . . . . .
5. šum-ma nêšu. . . . . .
6. nêšu ša bâb ili ?. . . . . .
7. am-me-ni nêšu tab. . . . . .
8. šum-ma pi-ru-ru-ti. . . . . .
9. a-kil u-tul-li iṣ. . . . . .
10. qaqqadu-(du)-šu. . . . . .
11. kil-la-ku kil-la. . . . . .
12. a-di pi-ru-ru-ti. . . . . .
13. šum-ma amat biti iz . . . . . .
14. il-ta. . . . . .
15. a-di. . . . . .
16. šum-ma. . . . . .

1. Pour zinû, en fureur ?

TRADUCTION

Col. I

1. . . . . ta nourriture ?
2. . . . . le digmenu
3. . . . . tu mangeras
4. Mois de Tesrit quelle est ta nourriture ?
5. l'ikuku dans du karašu[1] et le biknu du matqù
6. tu mangeras pour ta nourriture
7. Mois de Araḫšamna quelle est ta nourriture ?
8. le sungiru[2] dans le laptu[3]
9. et le ṣippatu dans de la farine non trempée tu dois manger
10. Mois de ? quelle est ta nourriture ?
11. . . . . l'âne sauvage ? ?
12. . . . . de l'asnù dans du kisimmu[4] tu dois manger
13. Mois de ? quelle est ta nourriture ?
14. . . . . le uzqabû qui dans le baṣu ?
15. . . . . ?. ?. . . du fleuve de Sippar
16. . . . . tu dois manger
17. Mois de ? quelle est ta nourriture?
18. . . . . le naḫḫu de l'âne mâle
19. . . . . vases tu rempliras ? tu mangeras
20. . . . . ? la dent du peigne
21. . . . . ? ?
22. Mois de ? quelle est ta nourriture ?
23. le baqiqatu dans du narti[5]
24. . . . . .

Col. IV (cf. II R 60).

4. L'arsup au bord du fleuve. . . . .
5. Au bord du fleuve une barque. . . . .
6. Le roi ? de Tilmoun avec son sukkallu ? . . .
7. Les roseaux pour faire. . . . . .
8. moi, grande barque, conduis. . . . . .
9. vers Tilmoun, vers le passage. . . . . .
10. vers Qusie, vers Šuli. . . . . .
11. vers Istaranni. . . . . .
12. vers Nigaranni. . . . . .

1. Meissner, ZA, 1891, p. 292.
2. Plante des marais (cf. le syriaque).
3. Meissner ZA. 1891 p. 295.
4. Un breuvage quelconque, ZA, 1893, p. 198.
5. Ce mot nar(lul)-tum se retrouve dans K 4020, omen concernant les organes humains.

13. vers la montagne de Šapurru. . . . . .
14. vers Pašir. . . . . .
15. vers Išbar, vers Ḥilibana. . . . . .
16. vers Ḥilibana, vers Kum. . . . . .
17. vers Tili ḫasbati qui. . . . . .
18. vers Šandalappi (Šandarippi)
19. et. . . . . .
20. depuis le sommet. . . . .
21. au sommet de la multitude? il est placé
22. le maître des décrets. . . . .
23. le maître des oracles. . . . .

COL. V (II R 60).

6. Il veut le ? ?
7. Moi je veux ?
8. Il veut la plénitude
9. Moi je veux ?
10. je suis stable comme un maḫaltu
11. . . . . ? sont comme un naḫbaltu
12. Je soupire ?[1] comme une ânesse
13. Il ne reste plus rien de mes biens qu'on a volés
14. J'ai très faim (et pourtant) ma nourriture ?
15. Je. . . . . moitié? je veux manger ?
16. je ne prendrai de repos que je n'aie couvert la porte de miel
17. parmi les kutalleti et les arrakati
18. parmi les femmes il n'en est pas une comme moi
19. Je ressemble, quant au visage à du pieri, quant à la face à du puṣi (buṣi)[2]
20. je ne veux pas être comparée, quant à l'image à une ?
21. je suis frappée ? (mais) je vis quand même
22. je demeure comme ? ??. . . . . .
23. comme la captivité ? . . . . .
24. devant moi et derrière moi il s'approche. . . . .
25. Ninšar ? le présent ?. . . . . .
26. dans mes songes une brebis. . . . . .
27. les plantes qui. . . . . .
28. je suis frappée?. . . . . .
29. qui vers notre maison vers. . . . . .
30. son désir vers. . . . . .
31. beaucoup?. . . . . .
32. devant. . . . . .
33. 6 eri. . . . . .
34. à côté. . . . . .
35. ?. . . . . .

1. Zamâru = prononcer une complainte, soupirer, chanter.
2. Traduction conjecturale.

K 9287.

TRADUCTION

1. . . . . je placerai ? . . . . . et du kaluta
2. du parfum, du ḫadad et du moût
3. alû terrible ? que veux-tu ?
4. du sungir dans de la laptu
5. du baqiqatu dans le kuzub tu ne ? pas
6. je veux courir et bondir ?
7. alû terrible ? que veux-tu ?
8. la conjuration kalama ne jaillit pas de mes mains
9. alû terrible c'est ainsi que je veux te conjurer ?
10. je tiendrai le parim de la maison, je placerai un récipient
11. je veux lier (ou offrir) le ? le ḫuldubbu
12. je veux enlever la peau de l'âne et la remplir de paille
13. je veux lier du ṣippatu et le jeter dans du feu que j'aurais allumé
14. le fils avec le père, la maison et ses abords abandonne
15. que le parim de cette maison au serpent et au scorpion ne soit pas laissé[1]
16. alû terrible que veux-tu ? . . . . . .
17. . . . . ne jaillit pas de mes mains. . . .
18. (alû terrible) je veux t'enchaîner ainsi. . . . .
19. . . . . l'homme est allé. . . . . .

Col. II.

2. vous. . . . . .
3. au cri. . . . . .
4. le maqad[2]. . . . . .
5. si un lion. . . . . .
6. un lion qui à la porte de. . . . . .
7. pourquoi le lion. . . . . .
8. si des jeunes moutons?[3]. . . . . .
9. le mangeur de troupeaux. . . . . .
10. sa tête. . . . . .
11. ? ?. . . . . .
12. avec les jeunes moutons. . . . . .
13. si la servante de la maison[4]. . . . . .

1. Il est très possible que *ṣir* soit ici un verbe à l'impératif et non un substantif.

2. Bûcher? Cf. Haupt : Ueber einen Dialekt der sumerischen Sprache, p. 541.

3. Cf. l'arabe فرر.

4. Etc., etc.

COMMENTAIRE

Il est évident qu'étant donné le petit nombre de documents de ce genre, on doit s'abstenir de proposer des traductions pour un grand nombre de passages dont le sens ne transparaît pas. Je n'ai donné qu'un maigre essai de traduction, mon intention étant de revenir sur ces monuments, qui doivent être classés dans un groupe ayant sa physionomie bien caractérisée. Si j'ai en général laissé non traduits plusieurs termes, ce n'est point que je n'eusse pu proposer des significations hypothétiques obtenues par la comparaison avec d'autres langues, mais bien pour éviter de faire étalage de fausse science et épargner de l'ennui à ceux qui me feront le plaisir de me lire. Comme l'on peut s'en rendre compte, c'est le démon alû qui tient une place d'honneur dans la première partie de ces tablettes, suit une complainte très obscure prononcée par une malade et un commentaire géographique motivé par les passages similaires. Pour digmenu, voir DA, page 66, l. 1 : « Si une rivière a charrié de l'eau comme un d. noir, etc. [1] »

Pour les mots *digmenu*, *ikuku*, etc., voir Del., H. W. L. 5. Plusieurs noms de légumes cités dans K 4334 ont été étudiés par Meissner (Z.A., VI, 289). L. 12. AS.A.AN = Weizen ? (Zimmern) peut-être = *asnû*, voir Del., Z.A, XII, p. 410. L. 14 : *Uzqabû*, un végétal sans doute ; le sens de *baṣû* n'est pas clair, on retrouve ce mot sur la stèle d'Asarhaddon, Sendjirli. L. 19. *Tumala* n'est pas sûr, le signe est *šu* ou *la*. L. 20. C'est au père Scheil que revient le mérite d'avoir expliqué *qirṣappi ;* l'assyrien paraît avoir possédé un autre terme *qirṣappu* avec le sens de « peigne », d'où il s'ensuit que *šinnu qirṣappu* a été rendu par « dent du peigne » dans ma traduction. — Plusieurs caractères sont incertains dans la colonne qui suit. Elle ne nous apprend rien ; il est regrettable que l. 4 nous n'ayons aucun renseignement sur le § : Si un homme la tête. . . . .

1. La traduction de mes *Documents relatifs aux présages* paraîtra sous peu.

Col. III.

L. 13. Meissner a proposé cette traduction, que j'adopte avec réserve n'en ayant pas de meilleure à proposer. — L. 14. « Je suis grande en faim » littéralement. L. 15. *Bar* et *aš* désignent peut-être ici des parties du corps d'un animal ou des mesures. *Uštarra* III₂ d'un verbe ארה. L. 16. Pour cette phrase voyez Meissner, Supplément. L. 17. On peut lire aussi bien ku-ri-e-ti que ku-tal-e-ti; kutallu = ce qui est à côté, arku ce qui est en arrière; mais ces deux mots signifient probablement toute autre chose ici. — L. 19. L'on peut transcrire mi-na-a-ti dis-pi e-ri pa-ni diš-pu ṣi maš-la-ku, mais rien n'est moins probable, surtout pour la seconde partie de cette proposition. — L. 21. Ul-la-ma-a-ku n'est peut-être autre chose que la première personne singulier II₄ d'un verbe *alâmu* au permansif, quoique la forme plus régulière devrait être ullummâku.

K 9287.

Col. II, l. 6. *Kalama* doit avoir un sens analogue à *lasama*. L. 10. *Pa-rim* se retrouve sur les cônes d'Uru-Kagina publiés par Thureau-Dangin, les deux signes n'en font probablement qu'un, comme pour *rabiṣu*. Au reste, nous trouvons ce signe parim écrit ainsi dans une tablette qui traite des démons, K 2859, et traduit là par *rabiṣu*. — Le père Scheil a été fort bien inspiré en interprétant (cône d'Uru-Kagina C, case 35) « dans le territoire de Ningirsu jusqu'à la mer il y eut repos, bien-être ». Pa-rim = rabâṣu ; DI (silim = šalâmu). L. 11. *Ḥuldubbû*, lire ainsi plutôt que *ḫulduppû* comme Zimmern transcrit dans son beau livre B.R.; le savant assyriologue ne traduit pas *šadânu*, qui est ainsi que je l'ai dit P. S. B. A. = hématite. On retrouve ce nom de bois ḫuldubbu (sic !) dans K 3054, où il suit IṢ.MA.NU. L. 18. *Ašlakutu*; ašlaku a été traduit par Hommel « rope maker » et avec raison je crois; ici ašlakutu désigne un

acte magique; nous trouvons ce mot dans un « omen », K 4017. Si un homme dans son rêve (se voit) faisant

1° le midudutu (l'amour)
2° l'amêlutu (la pédérastie)
2° le nusuktu métier du tisserand ? ?
4° le purkultu » » tailleur de pierres
5° l'ašlakutu » » fabricant de cordes ?
6° le nangaruta » » charpentier.

Il est à désirer que K 6392 ainsi que les textes de la même famille soient bientôt publiés; j'espère que les documents que j'ai communiqués ici trouveront grâce aux yeux des assyriologues malgré leur manque d'esthétique.

ALFRED BOISSIER.

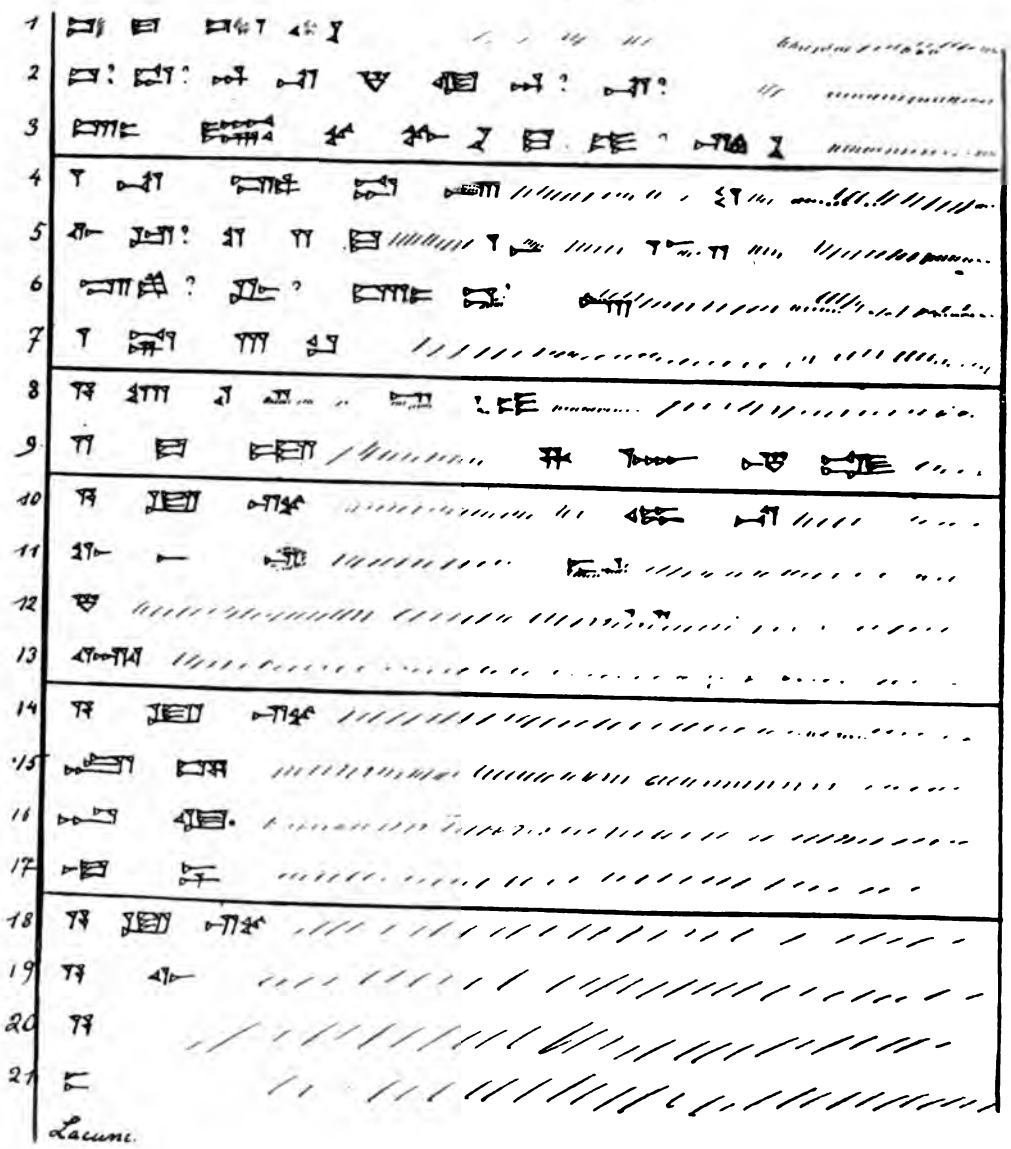
(*A suivre.*)

II R 60

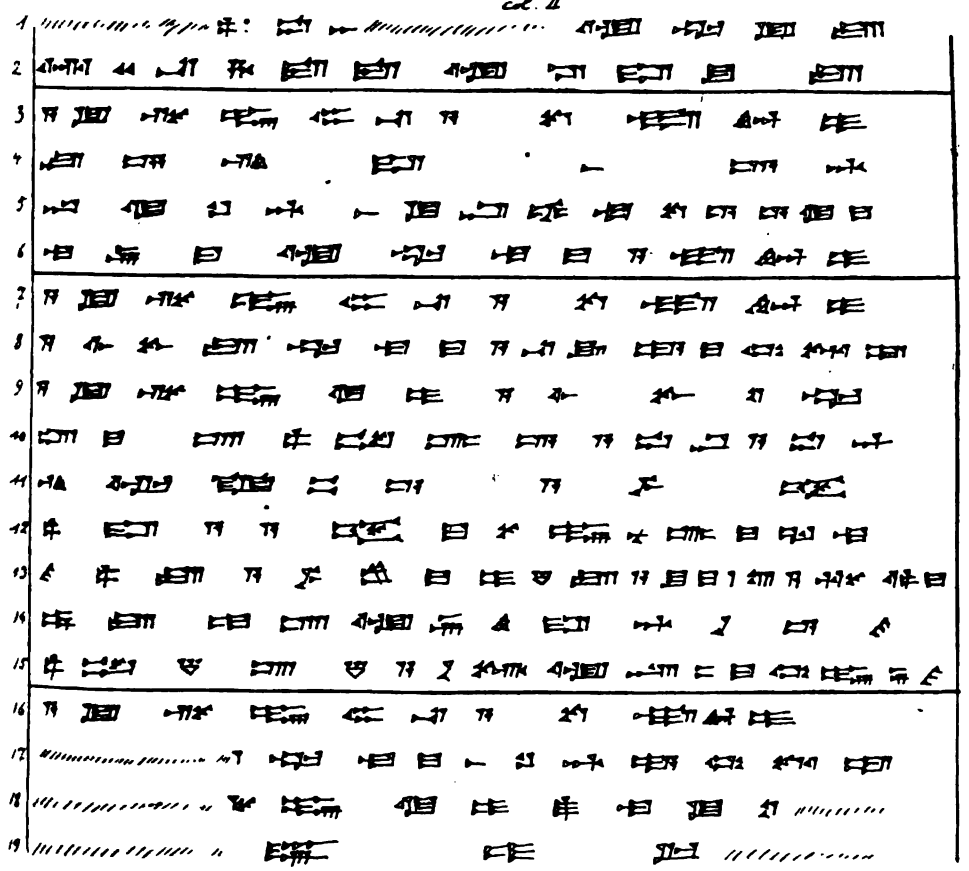
Col 1

La fin ne mérite pas une copie. On ne distingue que le commencement du premier signe de quelques lignes.

Col. II

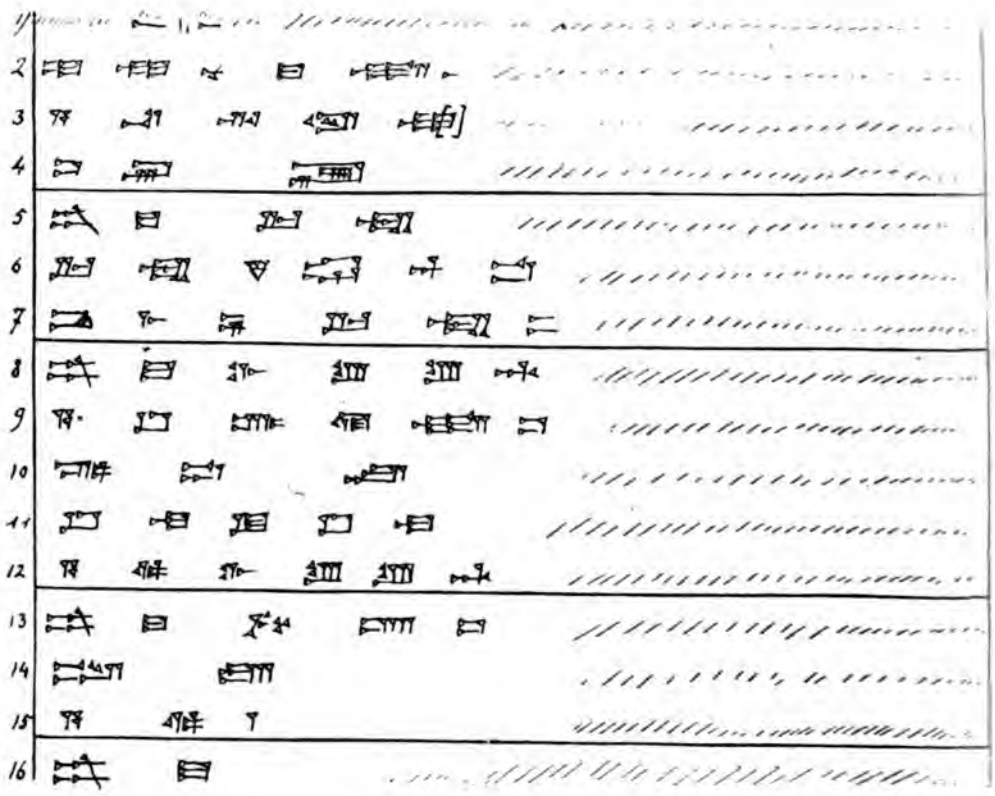


K 9287
col. II



Le reste manque

Col. III



La fin manque.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Iyasu (Ier), roi d'Éthiopie de 1682 à 1706.

(*Suite.*)

ወበ፲ወ፯ዓመት ፡ ኮነ ፡ ጉብኤ ፡ ምስለ ፡ ወልደ ፡ ትንሣ
ኤ ፤ ወሞቅሖ ፡ ለቈለኛ ፡ ወልደ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ምስለ ፡ አ
ኃዊሁ ። ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞተ ፡ ሐመዶ ፡ እስክንድ
ር ። ወ[በኅዳር] ፡ ዘመተ ፡ ጎሞር ፡ ወሰንቶም ፤ ወሶበ ፡ ጐ
የ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ። ወእምድኅረ ፡ ጥምቀት ፡ ተንሥ
አ ፡ [እምጐንደር ፡] ወነበረ ፡ በአሪንጎ ፡ ንስቲተ ፤ ወእም
ዝ ፡ ወረደ ፡ ትግሬ ፡ ይንዓው ፡ ነጌያተ ፤ ወሐሪሳተ ፤ ወ
ተመይጦ ፡ እምሀየ ፡ ነበረ ፡ ንስቲተ ፡ በዋልድባ ፤ ወእም
ዝ ፡ መጽአ ፡ አሪንጎ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ የ
ሺ ፡ ዓለቃ ፡ ወልደ ፡ ሥላሴ ፤ ወአባ ፡ ቄርሎስ ፡ ካህን ፡
በክብራን ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ድምያኖስ ፤ ወደጅ ፡ አዝ
ማች ፡ ባስልዮስ ፤ ወእምዝ ፡ ፈቀደ ፡ ይዝምት ፡ ሶበ ፡
ኢተሰነዉ ፡ ሎቱ ፡ መኳንንት ፤ ወሠራዊት ፡ ተርፈ ፡ ወ
ገብረ ፡ ፋሲካ ፡ በሀየ ። ወእምድኅረ ፡ ፋሲካ ፡ በ፰ ፡ ዕ
ለት ፡ ወረደ ፡ እሳት ፡ እምሳማይ ፡ እምሳለ ፡ አዕማድ ፡ ም
ስለ ፡ ዝናም ፡ ሌሊተ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ድኽ ፡
ብፅዓ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ውሥጥ ፡ ብ(fol. 41)ላቴና ፡ ንጉሥኒ ፡
ወረደ ፡ ሀገረ ፡ ሰላም ፡ ይብኪ ፡ ሎቱ ፡ እስመ ፡ ፍቁሩ ፡
ውእቱ ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተሠይመ ፡ አባ ፡ ዘመንፈስ ፡ ቅ
ዱስ ፡ ነዳይ ፡ ሢመተ ፡ ዳጋ ። ወእምዝ ፡ ዘመተ ፡ ዳን
ግሽ ፡ ወፀብዖ ፡ ወሞአ ፡ ዘቀተለ ፡ ወማኅረከ ፡ ብዙኅ ፡
ውእቱ ፤ ወእምድኅረዝ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ።

ወበ፲ወ፯ ፡ ዓመት ፡ ኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በእንተ ፡ ምሥጢረ ፡ ቁርባን ፡ ወሞተት ፡ ወለተ ፡ ንጉሥ ፡ ብእሲተ ፡ ኪዳኔ ፤ [ወአቤቶ ፡ ሠርፀ ፡ ድንግል ። ወያሺ ፡ ዓለቃ ፡ በትረ ፡ ኃይል ፡] ወአውረዶ ፡ ለአቤተኹን ፡ ዳዊት ፡ እምወኸኒ ፡ ወአሠርገዎ ፡ በአልባስ ፡ ቀጠንት ፡ ወበአውቃፋት ፡ ዘወርቅ ፡ ወዝናር ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ አብአ ፡ ታቦተ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ሰማዕት ፡ በጭቅላ ፡ መንዞ ፤ ወፈትሖሙ ፡ ለቈለኛ ፡ ወለወልዴ ፡ ሐሙሁ ፤ ወገብረ ፡ ጽልአ ፡ ምስለ ፡ ቀበሮ ፡ አርሴ ፤ ወኢየሱስ ፡ ሞአ ፡ ወዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፤ ወተዓረቀ ፡ ኪያሆሙ ። [ወወሀቦ ፡ ለጳውሎስ ፡ ወሰቀልዎ ፡ በምስያጥ ፡ ገበርማ ፡ በቡሬ ። ቢቆሎስ ፡ አምሰጠ ፡ ወተማኅፀነ ፡ በጋጋፐጌ ፡] ወእምድኅረዝ ፡ ዘመተ ፡ ሸዋ ፡ ወበጽሐ ፡ ደብረ ፡ ሊባኖስ ፡ ኀበ ፡ መቃብረ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፤ ወእንዘ ፡ ይትመየጥ ፡ ዘመተ ፡ ዳራ ፡ ወወሎ ፡ ወሶበ ፡ ተኃጥአ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ፡ ይባባ ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ኃልቁ ፡ ብዙኃን ፡ ዕደው ፡ እምሠራዊቱ ፡ ወሞተ ፡ አዛጋፐ ፡ ሚናስ ፡ [ወሞተ ፡ ይዘና ፡ ቁርሎስ ፡] ወእምዝ ፡ ሖረ ፡ እምፍራዝ ፡ ኀበ ፡ ሙራድ ፡ ይርአይ ፡ ዘአምጽአ ፡ ሎቱ ፡ ንዋየ ፡ እምበሕር ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ቦአ ፡ ጭቅላ ፡ መንዞ ፡ ወጾመ ፡ ሀየ ፡ በቀኖነ ፡ ብዙኅ ፤ ወኢወፅአ ፡ ለለ(*sic*)በዓለ ፡ ፋሲካ ፡ በእንተ ፡ ጉባኤ ። ወውዕዩ ፡ አብያተ ፡ ንጉሥ ፡ በይባባ ፡ በዕለተ ፡ ፋሲካ ፤ ወቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ኢየሱስ ፤ ወእምዝ ፡ ወፅአ ፡ ይባባ ፤ [ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተሠይሙ ፡ እጨጌ ፡ አግናጥዮስ ።] ወአመ ፡ ፲ወ፯ ፡ ለግንቦት ፡ ኮነ ፡ ጉባኤ ፡ ዓቢይ ፡ በእንተ ፡ ነገረ ፡ ተዋሕዶ ፡ ወቅብዓት ፤ ወተዋሥኡ ፡ አባ ፡ ቤተ ፡ ክርስቶስ ፤ ወአባ ፡ አርከ ፡ ድንግል ፤ ከመ ፡ አካላት ፡ መላኮት ፡ እሙንቱ ፡ ዘሥሉስ ፡ ቅዱስ ፤ በግብርኒ ፡ ከመ ፡ መለኮት ፡ አብ ፡ ወለደ ፡ ወአሥረፀ ፡ መለኮተ ፤ ከመዝ ፡

ዓቀሙ ፡ ምሥጢረ ፡ ሥጋዊሁ ፡ ለወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፤ አምላክ ፡ ኮነ ፡ ሰብአ ፤ ወሰብእ ፡ ኮነ ፡ አምላከ ፤ እንዘ ፡ ባዕል ፡ ኮነ ፡ ነዳየ ፡ ወእንዘ ፡ ነዳይ ፡ ኮነ ፡ ባዕለ ፤ እንዘ ፡ ፈጣሪ ፡ ኮነ ፡ ፍጡረ ፤ ወእንዘ ፡ ፍጡር ፡ ኮነ ፡ ፈጣሬ ፤ ሥጋ ፡ በተዋሕዶ ፡ ከበረ ፡ ወኮነ ፡ ወልደ ፡ ዘበሕርይ ፡ ከመ ፡ ቀዳማዊ ፡ ልደቱ ። አምላክኒ ፡ በሰብእናሁ ፡ ሶበ ፡ ተቀብዓ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ተሰምየ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ በልደት ፡ ክቡር ፡ ወተብህለ ፡ ዳግማይ ፡ አዳም ፤ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፤ ወሊቀ ፡ ካህናት ፡ ወበዙረ ፡ ምእመናን ፡ እግዚአ ፡ ነቢያት ፡ ወሐዋርያት ፤ ወከመ ፡ ልህቀ ፡ በበህቅ ፡ በጸጋ ፡ ወ(fol. 42)በጥበብ ፤ ወፈጸመ ፡ ኵሎ ፡ ሕገ ፡ ትስብእት ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ፡ በሕቲታ ፤ ከመዝ ፡ ዓቀሙ ፡ በስምዓ ፡ መጻሕፍት ፤ ወበዝንቱ ፡ ተሰነዓዉ ፡ ኵሎሙ ፡ ካህናት ፡ ወሊቃውንት ፤ ንጉሥ ፡ ወጳጳስ ፡ ወእጨጌ ፡ ወኵሎሙ ፡ መሳፍንት ፡ ወመኳንንት ፡ ወሰብእ ፡ ትዕይንት ፡ ዘእንበለ ፡ ስዱዳን ።

ዓዲ ፡ ተዋሥኤ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፤ ያኃልፍ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ በዘተቀብዓ ፡ ቦቱ ፡ ለዝንቱሰ ፡ ተዋሥአ ፡ ኢተወክፈቶሙ ፡ መሲሐዊት ፡ ጉባኤ ፤ አላ ፡ ዓበያት ፡ ወአርመመት ፡ እምነገሮሙ ፡ ለሊሃሰ ፡ አምነት ፡ ምስለ ፡ እሊአሃ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፤ እወ ፡ ያኃልፍ ፡ በሕቱ ፡ በሥልጣነ ፡ መለኮቱ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ወኵሎ ፡ ፍጥረታተዘ ፡ ከመ ፡ አምጽአ ፡ ወፈጠረ ፡ እምኢሀልዎ ፡ ለሀልዎ ፡ በኃይለ ፡ ጥበቡ ፡ ከሀሌ ፡ ኵሉ ፡ ወኅጡአ ፡ ስዒን ፡ በዝንቱሰ ፡ ኢተሰነዓዉ ፡ ወኢኀብሩ ፡ ቦቱ ፡ መንፈቆሙ ፡ አምኑ ፡ ወመንፈቆሙ ፡ ክህዱ ፡ ወኢኃልቀ ፡ ነገሩ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ።

ክፍል ። ወእምዝ ፡ አትለዉ ፡ ነገረ ፡ ስግዶታት ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ ሠለስቱ ፡ ስግዶታት ፡ ይደሉ ፡ ለሥሉስ ፡ ቅ

ዱስ ፡ በአምልኮ ፡ ወ፪ስግዶታት ፡ ይደሉ ፡ በአክብሮ ፡ ለ
እግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወለዕፀ ፡ መስቀል ፡ ክቡር ፡ እስ
መ ፡ ተቀደሰ ፡ በደመ ፡ መለኮት ፡ ከመዝ ፡ ተሰነዓዉ ፡ ኵ
ሎሙ ፡ ወኃብሩ ፡ በ፩ቃል ፡ ወበ፩ልብ ፡ ወዓቀሙ ፡ በ
ጉባኤ ፡ ሃይማኖተ ፡ በግዘዘት ፡ ወበቃለ ፡ ዓዋዲ ፡ በቀርነ ፡
ብሩር ፡ ንጉሥ ፡ ኢያሱ ፡ ወአቡነ ፡ ጳጳስ ፡ አበ ፡ መር
ቆስ ፡ ወእጨጌ ፡ አበ ፡ እግናጥዮስ ፡ ወ፲ወ፬መምህራን ፡
ወአውገዙ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ በሥልጣነ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡
አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበሥልጣነ ፡ ፲ወ
፪ሐዋርያት ፡ ወበሥልጣነ ፡ ፫፻፲ወ፰ጳጳሳት ፡ ርቱዓነ ፡ ሃይ
ማኖት ፡ ውጉዘ ፡ ወምቱረ ፡ ይኩን ፡ ዘይብል ፡ ሥጋ ፡ በ
ትዋሕዶ ፡ ከብረ ፤ ወበቅብዓት ፡ ኮነ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ወተወልደ ፡ በክብር ፡ ወበኵረ ፡ አኃው ፡ ኮነ ፡ ወ
ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ወሊቀ ፡ ካህናት ፡ ወእግዚአ ፡ ነቢያት ፡
ወርእሰ ፡ ሐዋርያት ። ወእመቦ ፡ ዘይብል ፡ ኮነ ፡ በቅበዓ
ት ፡ ወልዶ ፡ ዘባሕርይ ፡ ከመ ፡ ይረስዮ ፡ ምትሐተ ፡ ለ
ዘኮነ ፡ ሰብአ ፡ ከማነ ፤ ግዘት ፡ እርዮሳዊ ፡ ወግዘት ፡ ሰባ
ልዮሳዊ ፡ ወግዘት ፡ ንስጥሮሳዊ ፡ ኢይትፈለጥ ፡ እምነ
ፍሱ ፡ ወሥጋሁ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

ወበ፲ወ፰ዓመት ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡ ዳሞት ፡ ከመ ፡ ይፅብ
ዖ ፡ ለጋላ ፡ ወሶበ ፡ ተኃጥአ ፡ አግዘመ ፡ ዕፀወ ፡ ዘይትኅ
ባእ ፡ ቦቱ ፤ ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ወነበረ ፡ በልዣሜ ፡
ውስተ ፡ ቤተ ፡ አበ ፡ አስካል ፡ ወገብረ ፡ ሀየ ፡ በዓለ ፡ ጥ
ምቀት ፡ ሠራዊቱኒ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ሖሩ ፡ ላስታ ፡ ውእ
ተ ፡ ጊዜ ፡ ምስለ ፡ ራስ ፡ ፋሬስ ፡ ወብሕት ፡ ወደድ ፡ ባስሌ ፡
ከመ ፡ ይፅብዕዎ ፡ ወሶበ ፡ ጐየ ፡ ነበሩ ፡ ሀየ ፡ ከመ ፡ ያ
ግዝሙ ፡ ዕፀወ ፡ (fol. 43) ወእምዝ ፡ ተመይጡ ፡ ዘውድ
ሰ ፡ ወሥርዓተ ፡ መንግሥተ ፡ ነበረ ፡ በጐንደር ፡ ውእቱ
ኒ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ። ወተንሥአ ፡ እምጐንደር ፡ ወአን

በረ ፡ ትዕይንተ ፡ ዚአሁ ፡ በአሪንጎ ፡ ምስለ ፡ ዘውድ ፡ ወ
እምዝ ፡ ወፂአ ፡ ነበረ ፡ ንስቲተ ፡ በፎገራ ፡ ወወረደ ፡ ወ
ልድባ ፡ ወበጽሐ ፡ አብርታንቲ ፡ ወተመይጠ ፡ እምህየ ፡
ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ አቡነ ፡ ሲኖዳ ፡ ጳጳስ ፡ ወወ
ይዘሮ ፡ ጕርንድ ፡ ወዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ አባ ፡ ጥበበ ፡ ክርስ
ቶስ ፡ ወአቤቶ ፡ ወልደ ፡ ሃይማኖት ፡ [ወተሠይመ ፡ ዓቃ
ቤ ፡ ሰዓት ፡ ዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡] ወአቅተሎ ፡ ንጉሥ ፡ ለ
ኤልፋ ፡ ንጉዶ ፡ በዳሞት ፡ ወሞተ ፡ ጽራጅ ፡ ማሰሬ ፡ መ
ልክዓ ፡ ክርስቶስ ፡ ወውዕየ ፡ ጕንደር ፡ ዳግመ ፡ ወቤተ ፡
ክርስቲያን ፡ ግምጃ ፡ ቤት ። ወእምድኅረ ፡ ፋሲካ ፡ ዘመ
ተ ፡ ጕድሩ ፡ ዘውእቱ ፡ ወምበር ፡ ዓዲዎ ፡ ፈለገ ፡ አባዊ ፡
ወተፃብዓ ፡ ምስሌሁ ፡ ወተመውኡ ፡ ሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡
ወብዙኃን ፡ መኳንንት ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ። ወሞቱ ፡ አቤ
ቶ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ ወኢዛጋ ፡ ሐዋርያ ፡ ክርስቶስ ፡ ጸሓ
ፌ ፡ ትእዛዝ ፡ ወባችን ፡ ወ፬፻ ፡ እምቡርሳ ፡ ወተላይ ፡ ሊ
ቀ ፡ ፲፻ ። ወትእምርቴ ፡ ወአጣሪ ፡ አርሴ ፡ ወዣን ፡ ጽ
ራር ፡ ማኅደሬ ፡ ወአምባላ ፡ የብቾ ፡ ወቸሬ ፡ ወተላይ ፡ እ
ሉ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ሞቱ ፡ በፀብዓ ፡ ጕድሩ ፡ ለእለሰ ፡
ተርፉ ፡ ኢይትአመር ፡ ጕላቋሆሙ ፡ ወተረግዘ ፡ ውስተ ፡
እንግድዓሁ ፡ ሐይጾ ፡ ዘወልድ ፡ በኵናት ፡ ወበእንተዝ ፡ ተ
ሠይመ ፡ ጸሓፌ ፡ ትእዛዝ ፡ ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ መዲ
ና ። ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አቤተሁን ፡ ፋሲል ፡ ወ
ተቀብረ ፡ በክብራን ፡ ወልዱ ፡ ዘበኵሩ ፡ በወርኃ ፡ ሰኔ ፡
ድኅረ ፡ ጉብአ ፡ እምዘመቻ ። ወአፅመ ፡ ጊዮርጊስ ፡ እኅ
ወ ፡ ብእሲቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ወቆቀር ፡ ዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡
ወአባ ፡ ዘወልድ ፡ መምህረ ፡ ክብራን ፡ ወአባ ፡ ዘወልድ ፡
መምህረ ፡ ምጽሌ ።

ወበ፲ወ፱ ፡ ዓመት ፡ ኮነ ፡ ጉብኤ ፡ በእንተ ፡ ምሥጢረ ፡
ቍርባን ፡ ወተንሥአ ፡ እምጕንደር ፡ ወነበረ ፡ አሪንጎ ፡ ን

ስቲተ ፡ በህየ ፡ ወእምዝ ፡ ቦአ ፡ ጭቅላ ፡ መንዘ ፡ ወኢወ
ፅአ ፡ ለበዓለ ፡ ጥምቀት ፡ እስመ ፡ ነበረ ፡ በቀዋና ፡ ብዙ
ኅ ። [ወሞቱ ፡ አበ ፡ ምሥራቃዊ ፡ መምህረ ፡ ፃና ።] ወ
ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ ፡ በዓለ ፡ ሐምበበል ፡ (*sic*) ራስ ፡
አግኔ ፡ ወፊት ፡ አውራሪ ፡ ማማ ፡ [ወበሻ ፡ ልሳነ ፡ ክርስ
ቶስ ፡] ወአባ ፡ ዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ መምህረ ፡ ዳጋ ፡ ወአ
ቤቶ ፡ ተወልደ ፡ መድኅን ፡ ካህን ፡ ዘድርድራ ፡ ወአባ ፡
ዘመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ መምህረ ፡ ምጽራኃ ፡ ዓቢይ ፡ ካህን ፡
ወተላዊተ ፡ ክርስቶስ ፡ እመ ፡ ምኔት ፡ ዘቈራፃ ፡ ወእም
ዝ ፡ ወፅአ ፡ አሪንጎ ፡ ወገብረ ፡ ህየ ፡ ፋሲካ ፡ ወእምድ
ኅረ ፡ ዘመተ ፡ ዳንግሽ ፡ ወተፃብዓ ፡ ምስለ ፡ ሻንቅላ ፡
ወሞአ ፡ ወገብአ ፡ መዲናሁ ።

ወበ፳ ፡ ዓመት ፡ ኮነ ፡ ረኃብ ፡ ዓቢይ ፡ ዘይሰመይ ፡ ጉ
ድሩ ፡ ወሚዛን ፡ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ ብዙኃን ፡
ሰብእ ፡ እምትዕንት ፡ ወውስተ ፡ ኵሉ ፡ አህጉር ፡ እምጽን
ዓ ፡ ረኃብ ፡ [ወሞተ ፡ በሻ ፡ ድሜጥሮስ ፡ ወከንቲበ ፡ ቄ
ርሎስ ።] ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ማርታ ፡ ወለቱ ፡ ለንጉሥ ፡
(fol. 44) ወደጅ ፡ አዝማች ፡ አቤትዬ ፡ [ውእተ ፡ ጊዜ ፡
ሜሞ ፡ ለአምነዮስ ፡ በጋፐር ፡ ወንድ ።] ወኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በ
እንተ ፡ ምሥጢረ ፡ ቁርባን ። ወዳግመ ፡ ዘመተ ፡ ጉድሩ ፡
ወበጽሐ ፡ እስከ ፡ ቱሉ ፡ አማራ ፡ ከመ ፡ ያግብእ ፡ በ
ቅለ ፡ ደሙ ፡ ወፀብዖ ፡ ወሞአ ፡ ወፄወወ ፡ አንስቲያሁ ፡
ወደቂቆ ፡ ወማኅረከ ፡ አንስሳሁ ፡ ወአምጽአሙ ፡ ለበሶ ፡
ወለቈልቈሌ ፡ ወተመይጠ ፡ ይበባ ፡ በትፍሥሕት ፡ ብዙኅ ፡
ወገብረ ፡ ህየ ፡ ፋሲካ ። ወእምድኅረዝ ፡ ሖረ ፡ ትግሬ ፡ ወ
ካዕበ ፡ ተመይጠ ፡ ይበባ ፡ ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሠርወ ፡ ም
ድሮሙ ፡ ለበሕር ፡ ወአሩሴ ፡ ወወሀቦሙ ፡ ለጋላ ፡ ባሶ ፡ ወሠር
ዖሙ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ አርከሌድስ ፡ በአቸፈር ፡ ወውእተ ፡ ጊዜ ፡
ኃልቁ ፡ ብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ ዐቢይ ፡ ወንዑስ ፡ በደዌ ፡ ወሕማም ።

ወበ፳ወ፩ ፡ ዓመት ፡ ሐገየ ፡ ወከረመ ፡ በጎንደር ፡ ወበ
ውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞተ ፡ አበ ፡ ስብሐት ፡ ለአብ ፡ ወን
ጉሥኒ ፡ መጽአ ፡ ምስለ ፡ አስከሬን ፡ ከመ ፡ ይቅብሮ ፡ በ
ደሴት ፡ ፃና ፡ ወእምድኅረ ፡ ተቀብረ ፡ ተመይጠ ፡ ጐንደ
ር ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አበ ፡ ቤተ ፡ ክርስቶስ ፡ ወ
አቤቶ ፡ አናጉንስጢስ ፡ ወሎጋ ፡ ማም ፡ ወውእተ ፡ ጊ
ዜ ፡ አቅተሎ ፡ ለአቤተኹን ፡ ቴዎድሮስ ፡ ውሉደ ፡ ፉ
ስ ፡ አንስጣስዮስ ፡ ወለደጅ ፡ አዝማች ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወአ
ቤቶ ፡ ያዕቆብ ፡ ወአቤቶ ፡ ዮልዮስ ፡ ፈነዎሙ ፡ ወኸኒ ፡
ወሞቅሖሙ ፡ በህየ ። [ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ ፡ ደጅ ፡ አዝ
ማች ፡ አምሳሌ ፡ ወአበ ፡ ወዳጄ ፡ ምትሐት ፡ ወእጨጌ ፡
አግናጤዎስ ፡ ሞቱ ፡ አሜሃ ።]

J. PERRUCHON.

(A suivre.)

Quelques abus assyriologiques.

Personne ne met en doute aujourd'hui le fait signalé par les premiers assyriologues et par moi-même, que les grandes lignes des récits bibliques relatifs à la création et au déluge sont dues à une source babylonienne. C'est une vérité historique dont il faut faut tenir compte malgré la répugnance éprouvée par les partisans de certains dogmes immuables. Malheureusement chaque fois qu'une vérité nouvelle se révèle, il se trouve toujours des esprits qui cherchent à en exagérer la portée et à la pousser aux extrêmes limites de l'imagination. Choisissons nos exemples dans le cadre exclusif de l'assyriologie. A peine les premiers déchiffreurs ont-ils cru découvrir un élément exotique dans les textes cunéiformes qu'on s'est empressé de proclamer que toute la civilisation des Assyro-Babyloniens : religion, institutions civiques, littérature, n'étaient qu'un emprunt fait à ce peuple non sémitique, décoré du nom de « Sumériens » ou d'« Accadiens ». Quelque temps après, le monothéisme juif

et le nom de Yahwé même furent déclarés d'origine sumérienne. Enfin ce fut le tour des détails plus menus touchant les rites et les termes techniques religieux de la Bible : tous sont attribués à l'influence babylonienne ; rien d'important ne doit être laissé à l'initiative du génie hébreu. Il m'a fallu lutter pendant vingt ans pour repousser les fantaisies sumérisantes du domaine biblique ; maintenant que le monothéisme sumérien et son chef, le grand *J*, sont morts et enterrés, et que le « sumérien » lui-même agonise sur son lit de douleur, le babylonisme, cette conception encore mal définie et pleine d'inconnu, tourne encore la tête de quelques assyriologues qui se flattent même d'élargir le champ de la critique biblique par des corrections basées sur des expressions babyloniennes. On ne sumérise plus, au moins d'une manière décidée, on se contente de babyloniser à tort et à travers ou de rééditer, sous une forme à peine changée, les élucubrations des prédécesseurs auxquels on n'attribue même pas une connaissance sérieuse en assyriologie. Le plagiat systématique s'allie souvent avec le dédain professé pour les auteurs plagiés ! De tels abus ne peuvent pas faire leur chemin dans la foule des historiens non assyriologues sans fausser le jugement de ces derniers et partant la conception historique de la jeune génération qui ajoute toujours foi à ce qu'elle trouve méthodiquement enseigné dans les ouvrages écrits avec verve et élégance. Les lignes qui suivent ont pour but de signaler quelques-uns de ces abus dus en grande majorité à un désir immodéré de l'innovation à coups d'exotisme. Ce procédé peu accessible au contrôle de non-spécialistes est plus facile à pratiquer ; quant à nous, nous persistons à soutenir que la manifestation littéraire des peuples anciens doit d'abord être expliquée par le génie du peuple en cause et que le recours à l'étranger ne peut se recommander qu'au cas où le problème résiste à toute tentative de solution sur le terrain national ou lorsque le rapprochement annoncé éclate par son évidence tout en n'exigeant aucun remaniement violent dans les faits ou dans les mots à expliquer. Dans ces deux conditions, mais dans ces conditions seules, la méthode comparative de peuple à peuple devient un auxiliaire excellent ; en dehors d'elles, elle ne fait qu'augmenter les obscurités et que faire

accroître les erreurs historiques qui sont malheureusement trop inhérentes aux expositions les mieux documentées.

I

בַּדִּים

Deux passages bibliques contiennent le mot בַּדִּים avec le sens de « devin, augure » (Isaïe, XLIV, 25, et Jérémie, L, 36), et de ces passages le dernier fait clairement allusion aux devins chaldéens; le premier peut aussi se rapporter aux devins de la même nationalité. La tentation d'y voir un terme technique emprunté aux Babyloniens pendant l'exil se comprend parfaitement. Mais pour que la supposition fût appuyée par la réalité, on devait au moins constater qu'en babylonien *baddu* ou *badû* désigne également le devin. On n'a pas pu le faire par cette excellente raison que le vocable en question n'a aucune attache à l'art des augures. Alors on s'est rappelé que le verbe babylonien *barû*, « voir », donne le participe *bârû*, « voyant », qui désigne naturellement tout individu qui s'occupe de prédire l'avenir par les moyens ordinaires de la divination, interprétation des songes, inspection des entrailles des victimes, observations astrologiques, etc. Ces divers augures sont souvent mentionnés dans la Bible par des noms plus ou moins particuliers à chacune de ces spécialités. Les participes רֹאֶה et חוֹזֶה, qui sont les équivalents exacts de *bârû*, désignent aussi en hébreu ceux qui font le métier de prophètes et prédisent l'avenir par les moyens précités. Nous sommes ainsi en présence des mêmes pratiques, pratiques à cette époque universelles, que chaque peuple sémitique exprimait par des mots tirés de son propre idiome. Eh bien, dira-t-on, puisque *bârû* a déjà deux remplaçants en hébreu, il serait bien étrange qu'il s'y retrouvât encore sous sa forme indigène. Vous n'y êtes pas, répondent les babylonomanes : il n'y a qu'à corriger בדים en בָּרִים et qu'à admettre un singulier בָּרֶה qui se ramène directement au type babylonien *bârû*. Devant ces « instances of a higher critical mind », le pauvre hébraïsant ose à peine objecter que ברה ne peut désigner en hébreu que

« celui qui prend son premier repas, qui déjeune ». On hausse les épaules et on vous répond avec assurance : Vous vous trompez, et la preuve c'est que le mot בְּרִית, «alliance», que vous croyez faire allusion au repas de confraternité qui réunit les contractants, signifie certainement « consultation de devins ». Après cela il faut avoir un entêtement signalé pour ne pas être convaincu.

Le mot בדים n'est cependant pas dénué d'intérêt. Jérémie, L, 36, les Septante rendent ce mot par l'expression générale μαντεῖα, « oracles, prédictions » (Vulgate, Peśitta, mieux *ad divinos*, על קצומיה). Isaïe, XLIV, 25, la phrase מפר אתות בדים וקסמים יהולל est rendue : διασκεδάσει σημεῖα ἐγγαστριμύθων καὶ μαντείας ἀπὸ καρδίας (Vulg. d'après l'hébreu : *irrita faciens signa divinorum et ariolos in furorem vertens*). Par ailleurs l'opérateur magique dit en hébreu אב et qu'on rend d'ordinaire par « nécromancien », est représenté dans la version grecque par ἐγγαστριμυθος, « ventriloque », et dans le Targum par בְּדִין. Il s'ensuit que les Septante avaient devant eux la leçon בדים, type du בדין araméen. Plus tard on a tout à fait écarté le sens mystique et on a tiré בדים de בדא, « inventer des mensonges, mentir » ; mais cette interprétation rationaliste a oublié que dans ce cas il faudrait בדים (pour בדאים; cf. Néhémie, VI, 8) ou בדאים; cf. le talmudique בדאי. On est donc obligé de chercher autre chose. L'antithèse וקסמים יהולל, «et il rend insensés les magiciens», montre bien que ces mystificateurs s'attribuaient une sagesse peu commune. La même prétention au titre de sages était émise par les בדים; cela résulte de l'expression de Jérémie, L, 36, חרב אל הבדים ונאלו « l'épée sévira contre les Baddîm, qui deviendront insensés ». Au point de vue hébreu בדים suppose un singulier בַּד ou בַּדִּי (pl. בַּדִּים, puis בדים). Le mot בד comporte le double sens de « lin blanc » et de « tige, branche, rameau ». Au premier aspect la signification de lin blanc convient assez bien à caractériser les membres de la classe sacerdotale qui chez toutes les nations se distinguaient par leurs vêtements blancs, tissus de lin (cf. Ex., XXVIII, 42). On

doit cependant y renoncer par cette considération que le cas échéant, le parallélisme de בדים et קסמים deviendra d'une platitude d'autant plus insupportable que les קסמים mêmes étaient vraisemblablement eux aussi vêtus de blanc. Reste la seconde signification qui implique une allusion au procédé de rendre des oracles au moyen d'un faisceau de rameaux d'après la récitation d'une prière mystique, L'emploi magique des rameaux était très répandu chez les Perses (*barezma*) et chez les Juifs païens (Ézéchiel, VIII, 17). Maintenant, le parallélisme susmentionné entre בדים et קסמים n'est pas seulement une construction de style, mais un fait de synonymie primordiale, étant donné que le sens propre de קסם, témoin le mišnaïtique קיסם, est « un menu morceau de bois ». Les anciens consultaient le sort au moyen de petits rameaux[1] ou de petites plantes (cf. la locution : « tirer la courte paille »), soit de petites pierres, des cailloux ou de petits tas de sable ; de là les mots pour « sort » חֵלֶק et גּוֹרָל qui se ramènent à חֵלֶק, « caillou », et جرل, « pierre ». Il me paraît très vraisemblable que les קסמים apportés à Bala'am par les messagers de Balac, roi de Moab (Nombres, XXV, 7), étaient, dans le sentiment du narrateur, des rameaux consacrés et préparés d'après les meilleurs procédés magiques de l'époque. En arabe le verbe قسم est presque synonyme de l'hébreu חלק, « diviser, partager, destiner, etc. » ; quant à son origine, ce sont les racines presque homophones قشم, « manger, paître », כסם, كسم, «couper», קשם, «cueillir des fruits, des fleurs», اكسوم, كيسوم, « fertile, luxuriant », qui nous reportent à la vie des plantes et aux végétaux. Ces considérations me semblent de nature à maintenir la leçon traditionnelle בדים et à repousser le violent babylonisme introduit par les devins de la « higher critical School ».

1. Cf. Osée : IV, 12 : « Mon peuple consulte le morceau de bois qu'il tient dans la main » (עמי בעצו ישאל).

Invocation au Soleil créateur.

Le texte qui suit appartient au Musée de Constantinople. Il est écrit tout entier en idéogrammes ; chaque ligne ou vers se compose de deux hémistiches. La fin du recto et la plus grande partie du verso sont illisibles.

RECTO

	(dingir) babbar ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	è ma-ra (d) babbar ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	ur-sag šul (d) babbar ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	ama é-pir-ra ud-du ma-ra	d) babbar kul he-me-en
5	. . . . dumu (d) Nin-gal ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	(d) babbar dumu (d) Nin-gal ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	ù-kul kalam zimbir ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	(d) babbar ù-kul kalam na-ni ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
	ad za-gin na-ni ud-du ma-ra	(d) babbar kul he-me-en
10	ur-sag ù-kul kalam sag na ṣi (?) ri	è ma-ra (d) babbar kul he-me-en
	dumu (d) Nin-gal e	ka- ? tu-ud-da
	(d) babbar (d) Nin-gal e	làh ?ki si ki ha-a (d) babbar kul he me-en
	. . . . . pir-pir-ra	silim-ma di kud-kud
	. . . . .	sag-gig-ga ku
15	. . . . .	zi-ág la-a
	. . . . .	

VERSO

	(d) babbar kul kalam sag an + mal ni	šu igi bi la-al igi-la-al
	. . . . . dumu lugal ra	ud bil-ku kul-kalam ud-du
	. . . . . ab-e en ú-di-a	ud bil-ku kul-kalam ud-du
	šé-ib zimbir	ud bil-ku kul-kalam ud-du
20	šé-ib zararma	ud bil-ku kul-[kalam) ud-du
	ab giš ud	ud (bil-ku kul-kalam) ud-du

60 + 30 + 7 a-ši ni. . . .

Soleil resplendissant, *ma-ra*;	Soleil créateur, c'est toi.
Resplendissant, *ma-ra*, soleil resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
Chien vigoureux, héros, soleil resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
Taureau de l'*E-pir-ra*, resplendissant, *ma-ra*;	Soleil créateur, c'est toi.
5 . . . . . fils de Nin-gal, resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
Soleil fils de Nin-gal, resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
Tu as créé les hommes de Sippar, resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
Soleil, tu as créé les hommes *na-ni*, resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
Père éclatant de *na-ni*, resplendissant, *ma-ra* ;	Soleil créateur, c'est toi.
10 Chien vigoureux, tu as créé les hommes	sag-na-ṣi(?)-ri, resplendissant, *ma-ra* ; Soleil créateur, c'est toi.
Fils de Nin-gal;	Ka. . . tu-ud-da
Soleil (fils de)? Ningal ;	Lumière du monde, *si* du monde ha-a, soleil créateur, c'est toi.
. . . . . pir-pir-ra ;	force des juges
. . . . .	les « têtes noires » *ku*
. . . . .	zi-ág la-a
. . . . .	

VERSO

Soleil, créateur des hommes, premier-né de sa mère ;	šu-igi-bi la-al, son (?) favori.
. . . au fils du roi ;	ud bil-ku, créateur des hommes, resplendissant
. . . ab-é, maître de l'ú-di-a	ud bil-ku, créateur des hommes, resplendissant
šê-ib de Sippar ;	ud bil-ku, créateur des hommes, resplendissant
sê-im de Larsam ;	ud bil-ku, créateur des hommes, resplendissant
ab giš-ud ;	ud bil-ku, créateur des hommes, resplendissant

97 a-ši ni. . . .

L. 1. *È* = (ud-du) = šûpû.

Kul signifie *zêru*, semence, mais aussi zârû (participe), synonyme d'*abu*. (Del., H. W., 263 *a*).

He-me-en. — He, signe de l'optatif devant un verbe, exprime aussi l'affirmatif comme en assyrien.

L. 3. *Ur-sag*. Dans un fragment analogue on lit : (*d*) *babbar ur-sag* (*d*) *babbar bir-sag* (*bir* = *uriṣu*). Qarradu ou qardu est donc abrégé de kalbu qardu.

L. 7. *Ukul*. Le préfixe ù se retrouve dans ùt-tu-ud-du dont le sens (alédu, banû) est voisin de celui de zâru.

L. 16. *Igi-la-al* répond à *nišit inê* (*ilu* NIN.GAL) ; cf. Fr. Martin : *Textes rel. ass. et bab.*, p. 2, l. 16.

L. 17. Ud bil ku. — Il est incertain s'il faut lire ud-bil ku (ud-bil = ûmu, par ex. : Reissner : Sum-Bab. Hymnen, p. 32, l. 38/39) ou : ud bil-ku (bil-ku est un nom de divinité, très fréquent dans l'onomastique de la seconde dynastie d'Our).

L. 19. *Sê-ib* = libittu (Br. 7492), plate-forme sur laquelle s'élève une construction.

L. 22. *A-ši* est sans doute à lire êr[1] = bikîtu, pleurs, lamentation.

CH. VIROLLEAUD.

1. Tiré du verbe *âru*, « couler » (RÉD.).

BIBLIOGRAPHIE

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Südarabische Expedition. Band I. *Die Somali Sprache*, von Leo Reinisch. I. Wien. Alfred Hölder, K. u. K. Hof- und Universitäts-Buchhandler, 1900. 287 pages gr. in 4°.

Bien peu de personnes parmi nos lecteurs ont entendu parler de la mission envoyée en 1898 par l'Académie impériale de Vienne dans l'Arabie méridionale. Moi-même je n'en ai qu'une connaissance très sommaire se résumant dans ce fait regrettable que par suite de dissensions intérieures l'expédition n'a pas atteint son but principal, qui était, si je ne me trompe, l'exploration du Hadramaout. Et voici qu'à un moment où j'y pensais le moins, M. L. Reinisch, membre de ladite Académie et président de la commission des langues, a bien voulu me faire une surprise des plus agréables en m'envoyant l'ouvrage cité ci-dessus dont il est l'auteur et qui se rattache à ladite mission. En me plaçant au point de vue purement scientifique et en déplorant profondément les malentendus entre savants d'égale compétence et honnêteté, je m'empresse de saluer avec une vive satisfaction cette primeur importante du grand recueil en perspective. L'avis suivant dû à M. L. Reinisch me paraît de nature à intéresser hautement le public studieux :

« Les résultats de l'expédition envoyée par l'Académie impériale des sciences (de novembre 1898 à mars 1899) dans l'Arabie méridionale et dans l'île de Socotra seront publiés en deux groupes, conformément à la décision de ladite Académie impériale. Pendant que les résultats relatifs à l'histoire naturelle verront le jour dans les volumes particuliers des Mémoires de la section de mathématique et d'histoire naturelle, les parties linguistique et épigraphique paraîtront dans une publication particulière dans le format des Mémoires sous la direction de la commission des langues. Les volumes paraîtront suivant l'ordre de leur préparation pour l'impression. Le dernier volume contiendra l'historique de l'expédition ainsi qu'un résumé des résultats scientifiques de l'expédition. »

Sur le hasard, très heureux d'ailleurs, qui a fait que l'étude du somali, l'idiome notoirement africain, soit due à une entreprise réservée à la côte méridionale de l'Arabie, nous obtenons les renseignements désirables dans la préface de l'ouvrage. Après le retour de l'expédition à Vienne, celle-ci avait dans sa suite un Somali nommé Ibrahim Abdillah, de la famille Makahil de la tribu de Habar-Awal. M. Reinisch recueillit de sa bouche les textes contenus jusqu'à la page 187. Les récits suivants ont été dictés par un autre Somali, Yousouf-Ali, de la famille Samana de la tribu de Habar-Djaʿalo, mis à la disposition de l'auteur par M. le comte E. Wickenburg. Tous ces textes ont trouvé place dans le présent recueil par deux raisons excellentes. Car d'un côté ils illustrent d'une manière bien pitto-

resque, la vie, les mœurs et les coutumes des Somalis ; d'un autre côté tout le monde sait combien ces sortes de textes sont indispensables pour le dégagement exact de la construction grammaticale et de la sûreté lexicographique de toutes les langues que n'ont pas de littérature.

Rien à dire particulièrement des textes bibliques (p. 1 à 73) contenant l'histoire de Joseph, la mission de Moïse et la législation sinaïtique, l'histoire de Samson, le livre de Rut, David et Urias, le prologue et l'épilogue du livre de Job, de courts extraits des Evangiles de Matthieu et de Marc. La traduction n'est pas littérale et prend souvent des tournures périphrastiques afin d'éviter les termes savants ou trop abstraits. Plus précieux pour la philologie sont les textes originaux (74 - 158). Quelques-uns des proverbes frisent un point d'honneur assez remarquable. « Celui qui ne se venge pas est un vaurien » ; « devant l'homme auquel tu es supérieur ne te lève pas de ton siège » ; « l'homme qui salue trop est ou un mendiant, ou un prêtre, ou bien un hypocrite ». Un héros est un homme, un travailleur fait deux hommes, un avare est un demi-homme, un lâche n'a que le nom d'homme. Les prêtres et les femmes prétentieuses ne sont pas flattés : « Les prêtres sont des lâches (parce qu'ils ne vont pas à la guerre) » ; « la femme qui sait l'arabe est une courtisane ». L'indulgence pour les enfants est recommandée : « Aux enfants ne montre pas tes gencives (= les dents, geste de colère). » L'exposé relatif à la jurisprudence, aux cérémonies du mariage et du divorce, aux divertissements, aux augures, aux rites funèbres, etc., feront les délices des folkloristes. Le fanatisme religieux ne fait naturellement pas défant ; cela va de soi. Un proverbe dit : « Ne mange pas avec un homme qui ne ne prie pas ; ne t'assieds pas près de lui et ne le salue point. » Nos textes sont muets sur ce que les Somalis pensent au sujet des chrétiens ; ils sont plus sincères en ce qui concerne les Israélites : « Les Somalis détestent les Juifs plus que les païens et quand ils voient des Juifs ils leur crachent à la figure ; et quand ils passent devant des tombeaux de Juifs, ils y jettent des pierres » (p. 125). Des historiettes plus ou moins enfantines ou spirituelles ainsi que des fables ont droit à l'originalité ; les deux dernières sont au contraire traduites de l'arabe hadramotite. Inutile de parler du soin scrupuleux que le savant académicien a mis pour porter la transcription de ces textes à la dernière perfection possible, car la nature exacte des sons étrangers échappe facilement aux oreilles qui n'y sont pas habituées. Mais sur le chapitre de la phonologie kouschite, M. L. Reinisch n'a certainement pas son égal en Europe. Ses ouvrages, embrassant une dizaine de langues de l'Afrique de l'est, sont devenus classiques à l'heure qu'il est ; le même sort, il est facile de le prévoir, est réservé à ce recueil somali, qui sera reçu comme un livre de fonds par les africanistes de tous les pays.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.—*Répertoire d'épigraphie sémitique* publié par la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum*, sous la direction de Ch. Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, avec le concours de J.-B. Chabot, auxiliaire de la Commission. Tome I. Première livraison. Paris, imprimerie nationale. Librairie Klincksieck, rue de Lille. MDCCCC.

La publication de ce Répertoire, mis à l'étude depuis quelques années par la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, vient d'être heureusement inaugurée. Nous avons sous les yeux la première livraison qui a paru le 15 novembre dernier. La préface, écrite par M. de Vogüé, nous apprend que le Commission a voulu créer ainsi un centre d'informations et d'études pour l'épigraphie sémitique. Elle a la conviction de faire une œuvre non seulement utile à ses propres travaux, mais utile à la science elle-même et aux savants qui la cultivent. Le programme qu'elle a adopté convient à la pensée qui vient d'être exposée ; il comporte :

1° La publication, au fur et à mesure de leur découverte, des inscriptions appartenant aux groupes de langues et aux époques auxquelles sont consacrées les diverses divisions et subdivisions du *Corpus*. Elle comprendra la transcription en caractères hébraïques des textes, leur traduction et un très bref commentaire.

2° L'insertion des observations dignes d'intérêt et des corrections justifiées auxquelles donneront lieu les publications faites dans le *Répertoire* et celles déjà faites dans les volumes du *Corpus*.

3° Le dépouillement des recueils périodiques et des ouvrages contenant des travaux relatifs à l'épigraphie sémitique, à l'effet d'en extraire tous les documents et renseignements concourant au but proposé.

Le *Répertoire* sera l'œuvre collective de la Commission; néanmoins la Commission, se conformant à l'usage adopté par d'autres commissions de l'Académie, a chargé l'un de ses membres d'en diriger plus spécialement la publication : son choix s'est porté sur M. Clermont-Ganneau, que la nature de ses études, ses habitudes de travail et sa compétence bien connue désignaient pour cette tâche. Les membres de la Commission sont : MM. M. de Vogüé, président, A. Barbier de Meynard, J. Oppert, G. Maspero, Ch. Clermont-Ganneau, Philippe Berger, Hartwig Derenbourg.

M. de Vogüé termine en adressant un appel chaleureux et éloquent à ses confrères de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et aux collaborateurs étrangers de bonne volonté :

« Nous n'avons pas à rappeler ici l'importance des études épigraphiques ; elles ont de nos jours renouvelé l'histoire des premières civilisations ; elles ont constitué les archives du monde antique et ont joué, pour l'établissement de la vérité historique aux époques les plus reculées, un rôle analogue à celui de la science diploma-

tique appliquée aux époques plus modernes. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a rendu un service signalé à ces études par la création du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Nous osons dire que les sacrifices considérables qu'elle a consentis à cet effet n'ont pas été perdus. Ils ont permis d'apporter à l'exécution de ce grand ouvrage le soin, la précision, le luxe même qui le placent au premier rang des publications orientales contemporaines. Nous devons à l'Académie de ne reculer devant aucun effort pour maintenir son œuvre à la hauteur où elle a été placée et conserver sous son patronage le centre de ces études auxquelles elle a déjà fourni le plus puissant des instruments. La création du présent *Répertoire* est un nouvel effort fait dans ce sens. Cette publication est, à nos yeux, le complément nécessaire de l'œuvre entreprise; nous espérons qu'elle justifiera la confiance de l'Académie et répondra à la généreuse persévérance de son concours libéral. Nous espérons aussi que ce nouveau recueil sera bien accueilli du public spécial auquel il s'adresse; nous comptons sur la sympathie de tous ceux qui s'intéressent aux études orientales; nous leur demandons de nous communiquer ou tout ou moins de nous signaler leurs propres travaux, dans l'intérêt de la science dont ils poursuivent avec nous le progrès, dans l'intérêt de la vérité historique, objet unique de nos communes préoccupations. »

Cette livraison contient 50 inscriptions dont 24 sont phéniciennes et 26 palmyréniennes; les commentaires sont brefs et substantiels et ne fournissent matière qu'à fort peu d'observations : 1, l. 2. לאלם אדרת אם אלם עשתרת; l'identification d'Isis avec Astarté étant manifeste, on attend לאלם עשתרת; cf. לעשתרת לפגמין. Si je ne me trompe, la trace de ce ל semble encore exister sur la photographie. — L. 3. חכוא (cf. חכוראל) est le nom de plusieurs docteurs talmudiques et n'a rien de commun avec le חם biblique. — 13, l. 4. « כהן, plus souvent כהנה »; je ne connais pas un seul exemple de cette forme en phénicien ». — 17, l. 2. דל est un verbe très fréquent dans le Talmud dans le sens de « mettre de côté, laisser à part », surtout lorsqu'il s'agit de mots ou d'objets qui appartiennent à une catégorie différente. Voyez d'ailleurs sur toute cette inscription plus haut p. 78-83. — 18. Voir nos remarques p. 79. — 30. Les formes לארצו ולעזוזו, דו עזוזו ainsi que le nom de femme בתמלכו (34) confirment définitivement l'opinion émise depuis longtemps par moi (*Revue des études juives*, 1886, p. 157) que le désinence ו des noms propres nabatéens n'a rien à voir avec la terminaison *ou* des noms arabes. — 32. L'image funéraire de la fille de שמעון mentionnée ici prouve absolument que, ainsi que je l'ai toujours soutenu, ce nom propre n'était pas exclusivement juif. — 34. ודשתא semble être le participe féminin de ודש, « décorer », comparable à l'éthiopien ወደሰ, « louer », cette dernière idée s'exprimant en assyrien comme en hébreu par un verbe qui signifie « faire briller, orner » (ולל).

Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel Ed-drûz, par René Dussaud et Frédéric Macler. Avec 1 itinéraire, 17 planches et 12 figures. Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1901 ; 221 pp. in-8°.

Depuis mon déchiffrement des inscriptions du Ṣafâ en 1877, cette nouvelle épigraphie est restée stationnaire. Les voyageurs qui ont traversé le Safâ dans les derniers temps l'ont entièrement négligée à la seule exception de M. von Oppenheim, lequel en a fait une riche moisson qui jusqu'à présent n'a pas encore été communiquée au public savant. Le récent voyage archéologique au Safâ par MM. R. Dussaud et F. Macler aura pour résultat de mettre fin à cette stagnation et de rappeler de nouveau l'attention des historiens sur les auteurs énigmatiques de ces curieux graffites. Numériquement le recueil de ces savants archéologues ajoute fort peu de spécimens inédits, 412 en face des 402 compris dans mon *Essai sur les inscriptions du Safâ*, mais l'avantage d'avoir de meilleures copies d'un grand nombre de textes mal venus la première fois n'est déjà pas à dédaigner. Si l'on peut regretter que la recherche de trouvailles archéologiques, illusoire au Safâ, ait empêché les jeunes voyageurs de séjourner plus longtemps dans l'oasis à l'effet de retrouver les graffites les plus importants copiés par MM. Wetzstein et de Vogüé, il faut néanmoins les féliciter de la bonne besogne qu'ils ont faite pour ainsi dire au pas de course, et surtout de la diligence qu'ils ont mise à faire paraître leur recueil, accompagné de courtes notes. Ce travail comprend la première partie du volume ; l'exploration du Djebel-ed-Drûz fait l'objet de la seconde partie qui comprend une moisson épigraphique grecque et nabatéenne assez importante pour améliorer les copies faites par les autres voyageurs ainsi qu'à rectifier certaines conclusions tirées de ces textes. D'un côté et de l'autre un progrès notable a été produit et les auteurs peuvent être contents de leur œuvre. Voici quelques remarques qui m'ont été inspirées par la lecture de l'intéressant volume.

P. 14-15. Tout en adoptant mon opinion sur l'indépendance de l'alphabet safaïtique à l'égard de l'alphabet himyarite, les auteurs voient dans les inscriptions du Safâ les débuts épigraphiques d'un peuple qui n'a pas encore eu le temps ou l'occasion d'ajouter à son écriture rarement usitée jusqu'alors les lettres supplémentaires comme le ghain, le dâd, etc., que possède l'alphabet arabe. Il me semble que les profondes transformations que montre l'immense majorité des lettres safaïtiques quand on les compares aux types phéniciens attestent au contraire l'usage général et très ancien de l'écriture parmi les tribus de cette contrée. Il y a plus, les innombrables graffites rupestres qui se rencontrent entre le bas Euphrate et le golfe d'Aqaba appartiennent à la même famille graphique.

Leurs auteurs, loin de former une classe privilégiée, sont de simples nomades, pasteurs et chasseurs privés de toute instruction citadine. La disposition en boustrophédon suppose même l'expérience générale des lecteurs et vient parfois d'un caprice momentané du graveur. Enfin l'insuffisance de l'écriture n'exclut nullement la possession d'une vaste littérature; l'écriture pehlevie représente notoirement cette anomalie apparente. D'après certains philologues distingués ce défaut affecterait même l'alphabet phénicien, tandis que le parler vivant aurait encore distingué les sons particuliers à l'arabe. — P. 17. Il règne une certaine confusion dans la manière dont on nous présente la distinction historique entre les Safaïtes et les Nabatéens ; les uns seraient des Arabes émigrés d'un groupe très voisin des Thamoudites ou Lihyanites; les autres seraient des Arabes de la même région nord qui avaient adopté la langue et l'écriture araméennes. J'ai peine à m'y orienter. Comment admettre que deux écritures matériellement et phonétiquement aussi divergentes que le safaïtique et le lihyanite se soient produites dans la même région et parmi le même peuple ? Puis, malgré la ténuité de nos informations, il est à peu près certain que l'onomastique lihyanite ne se superpose pas à celle du Safâ. Enfin, quelle chance de probabilité peut-on assigner à l'idée qu'une horde de nomades qui n'ayant jamais gravé des inscriptions dans leur contrée native se soit mise à en tracer par centaines après leur arrivée au Safâ ? Ces signatures de noms propres auraient été, ce me semble, plus opportunes au moment du départ comme marque de regret à l'égard du sol natal qu'on ne verra plus. D'autre part la manière de considérer les Nabatéens comme des Arabes originaires de la même région et ayant adopté la langue et l'écriture araméennes se heurte à des difficultés insurmontables. Le mot araméen nous paraît trop vague dans cette occurrence. On a oublié de nous dire à quel groupe d'Araméens ces emprunts ont été faits. Le dialecte nabatéen a une physionomie si particulière qu'il est absolument impossible de le faire venir de n'importe quel autre idiome araméen ambiant : l'écriture nabatéenne présente également un type particulier et un développement tout autre que les écritures voisines de la même époque. La sentence est donc à renverser : les Nabatéens sont des Araméens qui ont reçu dans le corps de leur nation d'importants contingents arabes, à qui ils ont emprunté beaucoup de noms propres et une certaine quantité d'expressions communes. Il faut finalement renoncer à la pensée que le progrès des Nabatéens s'est effectué du nord au sud. C'est dans le profond sud du désert syrien qu'Assurbanibal, vainqueur des Cédréniens et des autres Arabes, fait la rencontre de l'armée nabatéenne qu'il taille en pièces. C'est encore en marchant du sud au nord que les Nabatéens ont réussi à s'emparer de Pétra et à rejeter les Iduméens au sud de la Judée. Leur conquête de la Pérée et du Hauran ne date que de la période postmaccha-

béenne. En un mot, Safaïtes et Nabatéens forment deux groupes très différents dans leur origine; l'un et l'autre ont gardé leur langue et leur écriture particulière jusqu'à leur disparition finale.

Cependant les auteurs se croient en possession d'une preuve irréfragable. « Le n° 270, trouvé non loin de Nemâra, se compose d'un petite texte safaïtique לקדם « fait par qadam », à côté duquel sont gravés des caractères grecs IANHAOC. On reconnaît le nom propre Ανηλος, forme grécisée du sémitique חנאל ou חנגאל. Or, nous rencontrons fréquemment ce nom propre sous ces deux formes dans les graffites safaïtiques. Mais il y a plus. Le trait devant Ανηλος ne saurait être pris pour un *iota* qui serait absolument incompréhensible. On ne peut l'expliquer que par le *lamed auctoris* dont les habitants du Safâ font précéder leur nom dans les graffites. Il faut traduire : « par Anélos ». L'Arabe qui s'amusait à écrire son nom en grec le traitait comme un nom invariable et suppléait la désinence du cas qu'il ignorait par la préposition qui lui était familière. Ce graffite est une inscription bilingue d'un genre particulier. »

Malheureusement l'argument pèche par trop d'ingéniosité : Ιανηλος, ne répond pas à חנאל, mais à יענאל, « El exauce », développement théophore de יענא (312) ou יעני (Hal. 386), qui est aussi un nom hébreu (I Chronique, v, 12), orthographié plus tard ינאי, même יני. C'est un nom sémitique commun qui peut appartenir autant à un originaire de la Syrie qu'à un habitant de la province d'Arabie où les noms propres terminés en אל se rencontrent assez souvent. En un mot, il n'est nullement prouvé que le Sémite dont le nom tracé en grec se trouve à côté de l'inscription safaïtique était domicilié dans l'oasis. Il est même impossible de décider si les deux inscriptions sont de la même époque ou, au cas négatif, laquelle est plus ancienne que l'autre. Pour l'histoire il n'y a qu'un point sûr, c'est que les inscriptions du Safâ qui ne dénoncent aucune influence chrétienne sont antérieures à la fin du IVe siècle. Après la conversion au christianisme, par suite de la prédominance des dialectes syriens dans la liturgie, le nabatéen et le safaïtique ont disparu de la scène du monde; le premier ne nous a laissé qu'un petit nombre de noms propres terminés en و dans les inscriptions arabes préislamiques et surtout dans le fameux عمرو dont le و est déclaré superfétation inutile par les grammairiens qui en ignoraient l'orgine. Je réserve pour plus loin le problème soulevé au sujet de Ζευς Σαφαθηνος; au reste, je crois avec les savants auteurs que les graffites du Safâ ont été gravés dans un lieu de halte et spécialement en un point d'embuscade.

Il me paraît impraticable de suivre pas à pas les lectures nouvelles que proposent nos auteurs. Pour plusieurs d'entre elles le doute reste à sa place à cause de l'indistinction des formes. Quelques notes suffiront. — 1 b (p. 34). On ne saisit guère comment رعى, « paître, *ronger*, *rogner* », a pu conduire au sens de « graver ». —

7 (p. 35) La courbure de la ligne valait-elle la peine d'être relevée par le graveur? — 66 (p. 53-54). Le חיאל du Sinaï pourrait au besoin répondre au חיאל hébreu, contracté de אחיאל, tandis que le חיאל nabatéen aurait pour premier élément le verbe חיא; c'est une conjecture de M. Euting qui peut invoquer la différence d'orthographe du dernier nom. Le safaïtique possède également les deux noms חיאל (חי + אל) et חאל (אח — אל), Hal. 65, 167, 242 *d* (écrit חהל). — 143 (p. 74). On part en guerre à propos du nom סולמו: « D'après M. Halévy, « les noms propres safaïtiques, contrairement à l'usage du nabatéen, ne se terminent pas par ן. Il suffit de jeter les yeux sur notre glossaire pour trouver cette terminaison rattachée à plusieurs noms propres. On trouve אב à côté de אבו; עלם et עלמו; בם et בומו; סעד et סעדו; באסו, etc. Ces terminaisons en waw sont certaines ». J'ai eu la curiosité de parcourir ledit glossaire et j'y ai compté 7 noms trilitères affectés du ן désinentiel au milieu d'une masse d'environ 750 noms qui ne l'ont pas; ce sont: בנמו et בנם; חמלו et חמל; מצרו; סולמו; סלחו; סעדו et סעד; עלדמו et עלם. Tout le monde sait que les noms hébreux analogues שלמה, שילו, גילו, עדו, גמזו, etc. ne sont pas empruntés aux Nabatéens, mais s'expliquent par la chute d'un ן final; en serait-il autrement pour le safaïtique? il faut le prouver. Ma caractéristique des noms safaïtiques est donc corroborée par le glossaire sur lequel on s'appuie. Et dès lors il devient oiseux de parler du flottement de cette écriture et plus encore d'émettre l'opinion fantaisiste que le dialecte nabatéen primitif devait être très voisin du safaïtique. — Sur les modifications à introduire dans la transcription de trois lettres de l'alphabet safaïtique, voyez l'article qui y est consacré plus haut.

L'exploration du Djebel ed-Drûz, qui constitue la seconde partie de l'ouvrage, apporte également une riche contribution à l'histoire de la contrée. — P. 137-144. La division géographique a beaucoup changé depuis l'antiquité. Il n'est pas exact d'affirmer que saint Jérôme s'est trompé en traduisant « Golan in terra Batanæa »; cette localisation est littéralement copiée de גולן בבשן du Deutéronome IV, 42, répété dans Josué, XXI, 27. Aux époques antiques, tout le territoire situé entre la Damascène et le Galaad s'appelait en hébreu *Bâšân* (בשן), dont sens probable est « lieu de pâturage, de troupeaux »; cf. l'assyrien *bûšû*, « possession en bétail ». Le nom araméen de cette époque nous est inconnu. Les versions judéo-araméennes qui ne sont pas antérieures à l'époque romaine rendent בָּשָׁן par מַתְנָן *Matnân*: est-ce une altération de בָּתְנָא = Βαταναία, ou bien le nom d'une capitale momentanée, et spécialement de la ville de *Motha* ou *Mothana*, nous ne nous chargeons pas de le décider faute d'informations suffisantes. La forme grecque fait même suggérer la question de savoir si nous ne devons pas la ramener à un type sémitique commun בטן, « ventre, intérieur », auquel cas le mot, malgré

l'arabe بثنة, n'aurait aucune atttache à l'ancien Bâšân. En tous cas les auteurs me semblent être dans le vrai en repoussant la forme Εακκαια introduite par Waddington à côté de Σακκαια qui est bien le *Šaqqâ* (شقا) moderne.—P. 147. n°8. Ni Μογιλιο(ς) ni Μο[γν]ιο(ς); lire simplement Μοπλιο(ς) = Μοφλεος — מפליס (prob. מפליא, Cl.-G.) RESI, p. 28. — P. 151. ΑΝΑΑΝΟΣ est p.-êt. une transposition de ΑΝΑΝΑΟΣ = עננו; le fac-similé offre ΙΑΝΑΑΝΟΣ = ונחנא « (le Dieu) nous procurera le repos », ou plutôt « reposant (ונח = נוח) ». — P. 155. Χεειλος est כחילו. — P. 168. Lire אלהו. — P. 170, note 1. Les équations proposées : דישן = דישר, דו־שרא et אצר = אערא, comportent un anachronisme paléographique : Au moment où les Hébreux reçurent de la bouche des indigènes la forme אצר avec צ, ils ne peuvent pas avoir entendu prononcer דו־שרא, mais דו־שרא, la dentalisation du ד en araméen étant postérieure à l'époque perse ; די־זהב est dans le même cas : il faudrait ou די־דהב ou דו־זהב ; c'est dire que דו est un mot signifiant « suffisance, quantité » ; cf. 7, דַּי, דֵּי, et non pas le relatif araméen de date récente. — P. 172. Intéressante restitution de Malichos IV comme dernier roi de Nabatène, vers 96-106. — P. 187. ארכתא est le talmudique ארוכות המטה « bois de lit, couche », de là « sarcophage ». — לדושרא ושרית אלהיא, « à Dhu-Šarâ et à Šarit, dieux [bons ?] », non « à Dhu-Šarâ et le reste des dieux » ; le nom commun שארית, « reste » se rattache toujours à l'idée d'une quantité diminuée ; ici on aurait לדושרא ואלהיא « à Dhu-Šarâ et aux autres dieux ». — P. 211-214. Le culte de Mercure est souvent mentionné dans le Talmud ; les voyageurs ramassaient sur leur route des pierres et les vouaient à Mercure (זורק אבן למרקוליס), qu'ils honoraient comme le protecteur des routes. J'ai peine à croire que le Mercure de la bourgade (κωμη) de Χαμων (aujourd'hui Ḥam) ait le moindre lien avec le אל חמן phénicien. — Le nom divin Ιαυδα dont Titos était le prêtre (Τιτος ἱερευς Ιαυδα) se rapproche curieusement du dieu Ιεουδ qui fait partie de la théogonie de Philon de Byblos ; notre inscription aurait ainsi conservé la trace de deux divinités phéniciennes. Du reste, le nom de Titos a été aussi porté par un docteur talmudique.

Les index, les planches et les nombreuses figures intercalées dans le texte ajoutent à la valeur du volume splendidement édité.

Ignazio Guidi, « Qĕnē » o inni abissini (extrait des Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei). Roma, 1901 ; in-8°. — Le même, *Vedāsē Māryām*, *Vedāsē wagĕnāi*, texte éthiopien, 42 pp. in-18°. — Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina* (extrait des Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei). Roma, 1900 ; 79 pp. in-8°.

Les publications susmentionnées de M. Guidi nous font connaître plus intimement l'esprit de la liturgie abyssinienne. La première offre quelques spécimens de la classe spéciale des courtes hymnes, sorte de στιχηρ qui sont composées et chantées par le dabtarâ après

avoir récité quelques versets de psaumes. Plusieurs de ces improvisations sont vouées à l'oubli ; les meilleures sont mises par écrit et données entre les mains des jeunes gens qui aspirent à devenir dabtarâs et à composer eux-mêmes des *qenê* analogues. Le savant éthiopisant énumère 10 espèces de *qenê* qui se distinguent par un nombre déterminé de versets. L'ordre des offices, de la psalmodie et des hymnes des divers jours qui sont en usage dans l'Église d'Abyssinie étant presque inconnu en Europe, le monde savant recevra avec satisfaction ces substantielles notices que l'auteur doit au dabtarâ Kēfla Giyorgis lorsqu'il séjournait à Rome. Chaque petit texte est accompagné d'une traduction italienne dont il est inutile de relever l'excellence. La seconde publication de petit format est destinée à servir de lecture aux élèves. Elle contient un extrait d'hymnes à la Vierge pour chaque jour de la semaine, puis un hymne plus long où la Vierge est invoquée sous l'épithète de « Mère d'Adonai ».

Sous le titre modeste de notes, M. C. Conti-Rossini nous donne un résumé plein de faits de la littérature éthiopienne depuis son début appréciable jusqu'au XVIIe siècle, à partir duquel, grâce aux controverses entre les monophysites et les jacobites, l'ancien gueʿez a cédé la place au dialecte populaire dit amharique ou *amarigna*. Les archives d'Aksum dont parle la légende se sont perdues et on ne connaît de l'ancienne époque que les fameuses inscriptions d'Aksum et celle de Matarâ. L'histoire littéraire d'Abyssinie s'ouvre avec le christianisme qui fut introduit dans le pays par des missionnaires gréco-syriens dont le plus célèbre est Frumentius A ses débuts l'Église abyssinienne s'est servie du texte grec des Septante ; cent ans plus tard des moines syriens, favorablement accueillis à la cour, traduisirent en éthiopien le texte grec de la recension syro-orientale qu'ils avaient apporté avec eux. Les premières traductions eurent pour objet les quatre Évangiles ; le reste de l'Évangile ainsi que les livres de l'Ancien Testament y furent ajoutés plus tard. M. C. Rossini rejette avec raison les traditions indigènes sur ce sujet, traditions inventées à l'effet de soutenir la pureté du texte éthiopien. A la même époque appartiennent aussi les versions gueʿez de plusieurs apocryphes dont l'original n'existe plus, au moins dans son intégralité, comme le livre des Jubilés (*Kufalê*), du Pasteur Hermâs, du livre d'Hénoch, l'Ascension d'Isaie, curieux mélange de légendes juives et chrétiennes, etc. D'autres apocryphes furent traduits dans la suite, le Siracide est probablement un des plus tardifs de cette période, vers 676. Avec le XIIIe commence une nouvelle époque littéraire, lorsque la dynastie énigmatique des Zagüé fut remplacée par une prétendue dynastie salomonienne. Il y eut une floraison considérable de traductions d'ouvrages grecs et arabes d'ordre homilétique et ascétique, notamment les Vies des saints, les martyrologes, etc., parmi lesquels se distinguent

par leur valeur historique les ouvrages composés par le roi Zarĕa Yaʿĕqob au XVe siècle et où on voit émerger pour la première fois l'accusation du meurtre rituel lancé contre les juifs, probablement une importation européenne. Les meilleures productions de ce siècle et du suivant sont les Chroniques de certains rois, comme Baʿeda-Mâryâm, Galawdêwos, Susenyos, etc. La guerre contre Gragne a trouvé un historien de l'œuvre de qui il ne s'est malheureusement conservé qu'un maigre résumé. Comme on voit, les productions vraiment originales sont d'une rareté fâcheuse ; l'avenir montrera si la littérature amharique, encore embryonnaire aujourd'hui, aura une destinée plus brillante. M. C. Rossini a considérablement rehaussé l'utilité pratique de son savant aperçu par une liste alphabétique de tous les ouvrages éthiopiens qui sont conservés dans les grandes bibliothèques de l'Europe ; c'était jusqu'à présent un désidératum dont l'inconvénient était fortement senti par les orientalistes.

Bibliothèque de l'École des Hautes-Études publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, Sciences philologiques et historiques. 130e fascicule ; Textes religieux assyriens et babyloniens, par François Martin. Paris. Librairie Émile Bouillon, éditeur, 1900, 143 pp. in-8°.

Craig a publié en 1895 un premier volume de textes religieux assyriens et babyloniens, puis un second volume en 1897. C'est de ce second volume que M. F. Martin a fait l'objet de sa thèse pour l'obtention du diplôme de la section d'histoire et de philologie de l'École des Hautes-Études. Sa transcription repose sur une revision des textes au British Museum ; la traduction et le commentaire constituent l'œuvre propre de l'auteur. L'ensemble contient les textes de XXI planches cunéiformes précédés d'une introduction de 21 pages et fournissant des considérations générales sur la nature des hymnes y compris et le caractère général de la religion assyro-babylonienne relativement au monothéisme hébraïque. L'introduction se termine par les remarques relatives à la construction des hémistiches dans les morceaux poétiques. On voit que l'auteur a su tirer grandement profit de ces documents difficiles et souvent très mutilés ; la sobriété des remarques est également à louer. A l'inverse de plusieurs assyriologues de fraîche date M. Martin se garde de se lancer dans des spéculation à perte de vue et sa tacite suppression du « sumérien » est de bon augure pour l'école française d'assyriologie. Nous recommandons les remarques suivantes à l'attention du sympathique auteur.

P. X. Rien de plus vrai que l'énumération de la tablette publiée par Pinches qui rattache le nom de Marduk à d'autres divinités est sans importance théologique ; mais cela va de soi et la difficulté apparente a sa source dans la traduction inexacte de l'éditeur. Dans cette tablette l'idéogramme de Marduk est simplement l'équivalent

de *bêlu*, « seigneur, chef suprême », ainsi : Ninip est le chef suprême des Alli (sorte de démons) ; Nergal est le chef suprême de la guerre (*ša qabli*) ; Zagaga (?) est le chef suprême de la bataille (*ša tâhazi*) ; Bêl est le chef suprême de la souveraineté et de la domination (*ša bêluti ù mitlukti*) ; Nabium est le chef suprême des gains (= protecteur du commerce, *ša nikasi*) ; Sin est le chef suprême qui éclaire la nuit (*munammir muši*) ; Šamaš est le chef suprême des jugements équitables (*ša kinâti*) ; Ramman est le chef suprême de la pluie (*ša zunni*) ; des attributs propres à Marduk même il n'est pas question dans cette partie du texte. — P. XVII-XVIII. Il est regrettable que l'auteur n'ait profité de mes notes sur l'inscription H de Zindjirli où l'admission des âmes des justes dans le cortège des grands dieux est formellement annoncée, et il y a longtemps que cette doctrine a été signalée par moi dans les textes assyriens (Mélanges de critique et d'histoire, 1883, p. 365-380). Que cette connaissance de l'au delà ait été insuffisante et qu'elle ait été mieux éclairée dans les époques suivantes, cela me paraît bien contestable. J'ajoute que la croyance à la corrélation du péché et des afflictions temporelles est aussi vivace dans le christianisme que dans le judaïsme ; autrement les prières publiques aux temps de détresse ou aux occasions solennelles n'auraient aucune raison d'être. Le logion relatif à l'aveugle de naissance est un excellent *renseignement* sur l'état d'âme de son auteur : pour être un *enseignement* il lui aurait fallu une portée morale. — P. XIX-XX. L'auteur, très équitable pour la moralité assyro-babylonienne, semble plus sévère pour celle du Lévitique, comme si dans les deux cas les auteurs n'appartenaient pas à la classe sacerdotale. Le IVe chapitre du Lévitique n'a trait ni « surtout » ni « exclusivement » à des fautes rituelles ; ce sujet est traité au chapitre V, mais il s'agit *uniquement* de fautes morales commises inconsciemment, les mêmes que le psalmiste de l'exil appelle : « les fautes cachées » ; les infractions cérémonielles n'existant plus durant la captivité, il ne peut s'agir que de la violation du Décalogue (Isaïe, LVII, 15-LIX. — P. 2. *Ana nannar ilâni*, « au Nannar (= Illuminateur) des dieux (= Sin) », a. l. d. « à la lumière des dieux ». — Malikat, « reine, maîtresse », a. l. d. « mère ». — Muaddat, « qui rend sage », a. l. d. « qui affermit ». — Appu, « face, surface », a. l. d. « sommet ». — P. 10. Şimitti « liens », a. l. d. « joug ». — Apšanšu, « son joug », a. l. d. « ses liens ». — *Mudaku* est une forme impossible, il faut probablement transcrire *pa daku* = *padaku* ; la phrase signifie : « mes transgressions (*meshiruti* de סחר) je ne puis pas les avouer (= détailler) ». — P. 14. Şihrakuma ahtaṭi, « je suis indigne (m. à m. « je suis petit » = héb. קָטֹנְתִּי), j'ai péché », a. l. d. « quand j'était petit, j'ai péché ». — P. 20. Traduire *mamit* par « imprécation, malédiction » (héb. אָלָה), non par « incantation ». — *Silakki*, « camp, champ de bataille », a. l. d. « anéantissement (?) ». — *Kibima mamit murṣi*, etc., « parle et l'impré-

cation (cause) de la maladie... [s'en ira] », a. l. d. « prononce la conjuration de la maladie, etc. ». — *Iarhu*, « bassin », plutôt qu' « étang ». — P. 52. *Ana nûri atmama*, « je parle (je m'adresse) à la lumière » et ainsi de suite, a. l. d. « par la lumière, je le jure, etc. ». — *Ana mamit ilquninnima pitum-inni*, « à l'imprécation qui m'a saisi (=*ilquinima*) [je dis] (=*atma* sous-entendu) : délivre-moi ». — P. 55. Comment *šumaqaiana* peut-il signifier « ce dieu fidèle » ? — P. 60. *Kalitu*, « reins », héb. כִּלְיָה. — P. 65. L'auteur a oublié de mettre deux fois le mot « sumérien » entre guillemets. — P. 69. La lecture *Ahurra*, « pays de derrière, de l'ouest », pour la Syrie, est fondée sur l'étymologie du mot (אחור) ; une région céleste ne porte dans aucune langue le nom d'un pays limitrophe, encore moins d'un pays éloigné. — P. 74. *Rapša*, « la terre vaste, étendue », a. l. d. « espace ». — P. 104. *Martu*, « fiel », non « foie ». — Je tiens à faire remarquer que bon nombre de ces corrections concernent des interprétations courantes chez les assyriologues, et qu'elles ne sont pas particulières à l'auteur de ce travail en somme très estimable.

Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII. *Jahrhundert Syrische Texte*, herausgegeben, übersetzt und untersucht, von Dr. A. Baumstark. Erster Band. *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Commentare zur* ΕΙΣΑΓΩΓΗ *des Porphyrios*, bearbeitet von Dr. Anton Baumstark. Leipzig. Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1900. Pp. 257 et 61 ; in-8°.

Ceux qui abordent sérieusement l'étude des œuvres marquantes de la philosophie arabe n'ont pas seulement à vaincre l'énorme difficulté résultant d'une foule de termes techniques peu définis, ils sont encore forcés de se demander si les théories qui s'y trouvent exposées émanent directement ou indirectement de sources grecques. Pour l'histoire de la philosophie grecque et de sa propagation en Europe, la solution de cette question est d'une importance sans égale. Or, il est absolument prouvé aujourd'hui que les Syriens furent les plus anciens intermédiaires entre la science des Hellènes et le monde de l'Islamisme. Dans la majorité des cas sinon dans tous, les traductions arabes d'ouvrages grecs ont été faites sur des versions syriaques. Pour l'histoire du système d'Aristote en particulier la connaissance exacte de ces premières versions est tout à fait indispensable. Déjà en 1852 E. Renan avait reconnu dans les restes littéraires de l'aristotélicisme syriaque l'objet de tout ce problème historique. Son programme pour faire aboutir les études syriaques à ce résultat désirable qui est tracé de main de maître n'a malheureusement pas eu de suites pratiques. C'est ainsi que malgré les nombreuses éditions qui ont enrichi la littérature syriaque dans les dernières années, cette branche d'histoire littéraire compte peu d'essais de grande envergure. L'ouvrage de Hoffmann : *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis, Lipsiæ, 1869*

(2e édition, 1873) harmonise seul, de la manière la plus heureuse, les recherches en détail avec une édition modèle et traduction de nouveaux textes. M. le Dr Baumstark suit en gros la même méthode. Après quelques hésitations il s'est décidé à réunir, non ce que quelque Syrien particulier ou quelque école syrienne déterminée a fait pour le domaine général de la philosophie aristotélicienne, mais ce que la totalité des travaux des anciens Syriens a fait pour telle ou telle partie du système en cause. De cette manière chaque volume forme un ensemble clos en soi ; l'éclaircissement successif de ces problèmes intéressants procure chaque fois une satisfaction parfaite à l'esprit du lecteur qui n'aime pas les emboîtements calculés des dramaturges dans l'histoire littéraire. Il faut également louer le savant orientaliste d'avoir renoncé à cette tunique de Nessus de la version latine pseudo-cicéronienne que beaucoup d'éditeurs de ces sortes d'ouvrages traînent bénévolement devant le regard étonné du public studieux. Le temps des corporations fermées est passé et le vrai progrès ne peut se réaliser qu'au moyen de la langue vivante. Je trouve la traduction allemande aussi claire que possible; j'ai cependant à redire sur un point et c'est là, je le sens, la petite chicane obligée de la part du recenseur. Je suis convaincu qu'avec une légère modification l'emploi de phrases grecques pour compléter les phrases allemandes, mélange qui donne à la traduction un aspect d'étrange bigarrure, aurait pu être évité. Les correspondances grecques auraient pu être placées en notes au bas des pages, en même temps que le mot à mot de certaines tournures obscures ou forcées du texte syriaque, dont les termes techniques auraient trouvé leur place entre parenthèses. La nationalisation de ces fortes et profondes acquisitions d'un génie étranger est le résultat d'un effort intellectuel qui mérite tout l'intérêt de l'historien. Mais, ainsi que je viens de le dire, c'est une petite chicane de pure forme. En ce qui concerne la disposition des sujets à traiter, il est évident que la priorité devait être accordée à la biographie du grand philosophe dont les ouvrages sont devenus la source la plus pure de la science chez les Orientaux. Conformément à son plan, l'auteur aurait pu strictement s'en tenir aux données fournies exclusivement par la littérature syriaque, il a préféré englober aussi tout ce que les Arabes ont écrit sur ce sujet et on ne peut le trouver exorbitant en sachant que ces données arabes reposent elles-mêmes sur une base syriaque. Personne ne se plaindra d'une digression aussi instructive non seulement sur la vie vraiment historique du héros, mais aussi sur les légendes populaires qu'il a fait naître dans la moitié de l'Asie. Ces biographies syro-arabes comprennent les trois parties suivantes : 1° Ptolemaios Chennos traitant la biographie, le testament et la liste des ouvrages; 2° l'Anonyme d'Iṣḥaq ibn Ḥunain; 3° l'Anonyme d'al-Rāzi. Dans la seconde partie de son livre. M. Baumstark nous

présente les commentaires syriens sur l'Εἰσαγωγή de Porphyrios, comprenant : 1° le commentaire de Prôbâ ; 2° le commentaire de Ioannes Philoponos, comparé avec des fragments du Vatican, Stéphanos d'Alexandrie dans les dialogues de Severus bar Sakkû, et le *Liber definitionum* de Bâzûd ; 3° commentaire de l'Anonymus Vaticanus ; le tout est accompagné des textes syriaques. Plénitude, exactitude et saine critique se combinent ici dans un degré éminent. L'histoire littéraire de l'aristotélicisme en Orient possède maintenant une base solide sur laquelle elle verra bientôt s'élever les autres parties de l'édifice si heureusement inauguré par M. Baumstark.

Mgr Alphonse Chabot, *Grammaire hébraïque élémentaire*, cinquième édition, revue, corrigée et augmentée. Fribourg en Brisgau, 1900. B. Herder, libraire-éditeur pontifical, 117 pp. in-8°.

Depuis neuf ans que la *Revue Sémitique existe* j'ai eu le profond regret de ne pouvoir annoncer que les grammaires hébraïques publiées en Allemagne et quelles grammaires ? chefs-d'œuvre de concision et de solidité scientifique qui, par une méthode d'une exposition aussi simple qu'habile, revêtent une forme pratique accessible même à des commençants peu disposés à des efforts de mémoire. Cette bonne fortune de pouvoir enregistrer enfin une œuvre similaire en France, je la dois à l'obligeance de Mgr Alphonse Chabot, prélat de sa Sainteté, curé de Pithiviers, qui a bien voulu m'envoyer la *Grammaire hébraïque élémentaire* dont il est l'auteur. J'ai appris en même temps avec un vrai soulagement que cette œuvre du savant prélat est arrivée à sa cinquième édition et vient de recevoir de notables améliorations. Cela prouve à ma grande satisfaction d'abord que le nombre de ceux qui désirent s'initier à la connaissance de la langue de l'Ancien Testament va en s'augmentant, ensuite que le besoin d'avoir des notions plus étendues de l'hébreu se fait de plus en plus jour dans les cercles ecclésiastiques de notre pays ; besoin qui, par une heureuse répercussion sur les hébraïsants compétents et en première ligne sur Mgr Chabot lui-même, finira de doter la France de manuels scolaires qui soient au niveau des publications analogues qui voient le jour dans les autres pays. Nous fermons ce petit livre commode et instructif en félicitant le savant auteur de ses persévérants efforts pour l'éducation scientifique de la jeune génération française.

Voici quelques indications que nous recommandons en vue de la 6e édition.

P. 19. La transcription de ח, ע, ק, ש, par *ḥ*, *ṣ*, *q*, *š* doit être généralisée ; il faut donc écrire *qameṣ*, *ṣêrê*, *ḥireq*, *ḥolem*, *šoureq*, *paṭaḥ*, *ḥaṭouph*, etc., au lieu de *kamets*, *tsêrê*, *chireq*, *cholem*, *schoureq*, *patach*, *chatouph*, etc. ; le ט correspond à *ṭ* et le ת au *t* simple ; le ו est le w anglais ; le *v* n'existe pas dans les langues sémitiques. —

La ח final ne doit figurer dans la transcription que lorsqu'il est pourvu du point qui lui décerne la valeur d'une consonne. — P. 45. הַבְּרִיחַ חשֵׁךְ n'est pas hébreu; corriger הַנָּוִיהַ, etc. — P. 46. Corriger אָוֵן, *'âvên*, en אָוָן, *'âwen*. — Écrire תִּתְכֹּךְ אשרי au lieu de תִּגְאֶה אשרי. — P. 47. Écrire מִשָּׁן־לָהּ au lieu de מִשֹּׁךְ עָלֶיהָ. — אֶל תִּתְנָה, mieux אֶל תִּתְנֶנָּה. — P. 48. Le verbe ירש ne peut avoir Dieu pour complément direct; il faut donc écrire אשר יורשו מלכותך au lieu de אשר יורשוך. — P. 60. Un pronom אַנְתִּי, « moi », n'a jamais existé dans les langues sémitiques. Dans סָמַלְתִּי le י seul indique la première personne; le ת est dû à l'analogie avec la forme de la 2e personne סָמַלְתָּ. — P. 99. La forme primitive de l'article hébreu n'est pas הַל, mais הַב; cela a été prouvé par deux dialectes arabes dont j'ai déchiffré l'écriture. — P. 120. Corriger כְּכֹה en כָּכָה.

Isidore Lévy, *Sur quelques noms sémitiques de plantes en Grèce et en Égypte* (extrait de la *Revue archéologique*). Paris. Ernest Leroux, éditeur. 1900.

M. Isidore Lévy aime avec prédilection les petits problèmes gréco-sémitiques. Le commerce de Rome et du monde hellénique abondait de produits qui venaient de l'Asie antérieure avec leurs noms natifs. Étudier ces noms dans les littératures classiques et égyptienne, leur restituer leur forme et les signaler s'il est possible dans la littérature de leur pays d'exportation, voilà l'objet de la brochure susmentionnée, limitée cette fois à quelques noms de plantes, sans aucun doute comme simple spécimen d'études plus étendues. L'article consacré à la plante résineuse qui porte en grec le nom de σίλφιον, σίλπιον ou σέλφον est un modèle d'érudition et de solidité. Toutes les sources sont relevées et examinées aussi bien au point de vue botanique que philologique. Après avoir établi l'espèce et la provenance de divers σίλπιον qui se vendaient au marché de Rome, M. Lévy arrive à celui de Syrie et rappelle avec raison l'existence du Σίλπιον ὄρος au-dessus d'Antioche. Ainsi que je l'ai prouvé à diverses reprises, cette région de la Syrie septentrionale était restée un pays sémitique jusqu'à l'arrivée des Grecs. Tout indique donc que le nom de cette montagne remonte aux habitants primitifs du pays; la désignation de territoires tirée de noms de plantes abonde dans l'onomastique géographique des Sémites. M. Lévy rapproche, je crois heureusement, σίλπιον de la plante nommée *sallapanu* dans les textes assyriens. Le même nom se retrouve dans la Cyrénaïque dès le VIe siècle avant l'ère vulgaire où il a donné lieu à l'expression proverbiale Βάττου σίλφιον. En ce qui concerne le nom de *Sirpe* que les auteurs romains donnent au silpion de la Cyrénaïque, j'incline à y reconnaître le mot néo-hébreu שִׂרְפָּה, « résine aromatique », qui devait aussi exister en phénicien. Μαγυδαφι, « certains organes du silpion », où une plante analogue, paraît représenter le participe passif מְעֻקָּר, « sarclé, cultivé ». Les étymologies proposées par M. Lévy pour les

plantes nommés Μασπιτον, Σίσων et celle qui est mentionnée dans un passage du *Voyage d'un Égyptien* sous la forme de *Asbouloulou*, répondant respectivement à סַוְּתָּת (de זפת, « résine, poix »), סיסנא (ass. *šišanu*) et סַפְלוּל, « aristoloche », réclament encore plus de certitude. Enfin, sa correction du nom d'arbre lu *lablana* en caractères hiéroglyphiques en *dabrana* = as. *dapranu* est des plus ingénieuses et restera dans la science.

W. Muss-Arnolt, *The Urim and Thummim*. A suggestion as to their original nature and signification (Extrait de l'American Journal of Semitic languages and literatures. Chicago, 1900.

Dans la bibliographie du précédent fascicule de cette Revue, nous avons eu l'occasion de prémunir les jeunes assyriologues contre l'explication prématurée par des notions encore peu claires de la religion assyro-babylonienne des termes techniques du rituel lévitique de la Bible. Plus haut j'ai même consacré une étude particulière à ce sujet afin de faire réfléchir les esprits sérieux qui, adoptant les conjectures de certains assyriologues comme des vérités démontrées, sont souvent portés à en faire la base d'une science religieuse nouvelle. Le résultat auquel M. Muss-Arnolt arrive au sujet des mystérieux *Urim et Thummim* est selon moi aussi peu admissible que celui de M. Paul Haupt, mais l'étude même du premier savant mérite une mention spéciale et des plus honorables pour l'érudition et la sagacité de l'auteur. C'est une monographie pleine de faits instructifs. Rien de plus curieux que cette masse d'opinions relatives à l'interprétation de ces deux mots hébreux et des passages qu'on suppose les contenir. La citation textuelle des textes cunéiformes qui font l'objet de la comparaison des conceptions religieuses est également à louer, car tous les assyriologues ne sont pas assez fortunés pour posséder dans leur bibliothèque la série complète des publications qui les contiennent. Mais l'appréciation détaillée doit être réservée pour l'étude commencée plus haut. Inutile de répéter ici ce que j'ai dit au sujet des mots כֹּפֶר, פסח, ברית, (שמים) תברי, qu'on veut faire venir du babylonien. Je ne crois pas non plus que le mot לחרשים (Isaïe, XLVII, 13) doit être biffé par la seule raison qu'il fait défaut dans la version des Septante ; enfin, la conjecture que l'expression התמו (II Samuel, XX, 18) se rapporte à la consultation des Urim et Thummim (Haupt) manque de tout fondement. La situation est comme il suit : Joab voulant s'emparer du rebelle Šebaᶜ pour le mettre à mort fait le siège de la ville d'Abêl où ce dernier s'était réfugié et se met en mesure d'en démolir le mur d'enceinte. Pour détourner le danger qui les menace, les habitants envoient une messagère auprès du général de l'armée assiégeante. La femme accomplit son mandat d'une manière très spirituelle. Quand Joab eut promis de l'écouter, au lieu de faire un discours suppliant, elle juxtapose sans aucun lien grammatical deux adages populaires qui, dans l'occasion, devaient faire sur l'esprit du guerrier l'effet de deux devinettes ; puis elle en donne l'explication dans un ordre inverse, combinaison habile

qui renforce encore le but vrai qu'elle veut atteindre et consistant à insinuer à son auditeur qu'il vient de commettre deux fautes graves en attaquant la ville sans sommation préalable, et en mettant en doute la fidélité dynastique de ses habitants. En figurant les problèmes du verset 18 par A et B et les solutions correspondantes du verset 19 par a et *b* on a le schème suivant :

Proverbes	*Explication d'actualité*
A. « On parle d'abord [1] si on veut dire (quelque chose) [2]. »	*b.* « (Abêl dit :) Je suis parmi les plus paisibles des villes fidèles d'Israël ».
B. Quand on demande un conseil aux gens d'Abêl on les trouve toujours sincères [3]. »	*a.* « Tu cherches à anéantir une métropole d'Israël ! Pourquoi détruis-tu l'héritage de Yahwé ? »

Ces durs reproches auraient certainement coûté la vie à un messager ; venus de la part d'une femme, Joab, rentré en lui, comprit la leçon et fit des excuses (versets 20-21).

C. Livias, *On the Etymology of the terme Šĕvâ* (Extrait de l'*American Journal of Philology*. Vol. XVI, n° 1). Baltimore.

Dissertation intéressante sur l'origine du point-voyelle hébraïque nommé communément שְׁוָא. L'auteur montre avec raison que la forme la plus ancienne était שבה, mais au lieu d'y voir une abréviation araméenne de שְׁבָת = ar. سكون, « repos », c'est-à-dire « manque de voyelle », l'auteur le fait venir de שֶׁבָה, שִׁיבָה, formation fautive de ושב, « rester, s'arrêter ». Les raisons données sont insuffisantes pour amener une décision tranchée. Le passage cité de Sarûq : כל האותיות טעונות דגש ורפה לצחצח הלשון כפי הנעתם בפה ומושבן בלשון signifie : « Toutes les consonnes (du texte biblique) doivent porter un *dageš* (point indiquant la prononciation dure ou redoublée) ou un *raphê* (trait indiquant la prononciation aspirée ou simple) pour la clarté de l'expression, selon leur prononciation réelle et la place qu'elles occupent dans les organes de la parole » (mot à mot : « selon leur mobilité dans la bouche et leur place dans la langue »). Les antithèses parallèles דגש et רפה d'une part, הנעה et מושב de l'autre se rapportent uniquement aux consonnes, à toutes les consonnes de l'alphabet (כל האותיות) ; il n'est pas question des voyelles. Si l'ancien grammairien avait voulu y faire allusion il aurait écrit simplement : כפי הנעתם ומושבן. La proposition ainsi formée serait d'ailleurs absolument fausse, car la qualité de la consonne ne dépend pas de la voyelle qui lui sert de motrice.

J. Hal Évy.

1. בראשונה ; cf. I Rois, XVII, 13.
2. Proverbe basé sur l'usage fréquent de la locution דַּבֵּר לֵאמֹר.
3. וכן התמו ; pour כן. cf. Exode, I, 12 ; après התמו il est sous-entendu le complément direct דבריהם.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Les chants nuptiaux des Cantiques.

(*Suite*).

2. ראשי, « ma tête », équivaut à שערי, « mes cheveux » (10).

3. כתנת désigne à la fois la tunique portée par les hommes et la robe des femmes (II Sam., XIII, 18).

4. חור, « trou, filet, treillis » (Isaïe, XIX, 9). — L'expression המו מעי « marque l'idée de pitié et de compassion » (Jérémie, XXXI, 2).

5. כפות, « poignées, boutons », de כף, « main, poing ». — עובר, probablement l'arabe عنبر, « ambre ».

6. חמק, « se cacher, se dérober » (cf. Jérémie, XXXI, 22). — La leçon בדברו, « quand il parlait », ne convient guère dans le contexte ; je propose de lire בעברו, « quand il partit ».

12. חלב, « lait », est ici une métaphore pour « rosée » qui est une sorte de lait céleste. — מלאת synonyme de מלאה, « objet enchâssé de pierres précieuses » (Exode, XXVIII, 17).

13. מגדלות a ici le sens de « parterre de fleurs », de גדל, « élever, cultiver ».

14. עשת, « pièce de métal ou d'ivoire » forme l'unité numérale dans עשתי עשר, as. *ištennu*, « un ». Par מעים, « in-

testins » il faut entendre la partie du corps qui les contient, le ventre, le tronc ». Chap. VI, 2. Le verbe לרעות semble exiger ici un complément direct suivant l'analogie de ללקט, שושנים, je suppose que בגנים est une altération de גדיים « chevreaux ». On pourrait aussi rétablir לראות בגנים, « pour contempler les vignes », ce qui conviendrait encore mieux au sens du verset.

XV

Compliments d'un nouveau marié à sa jeune épouse. Ce chant nous est parvenu dans un état très fragmentaire. Nous n'en avons qu'un verset et demi du commencement et trois versets de la suite. Tout ce qui se trouve entre 2 *a* et 8 est un extrait de IV, 1 *b*-3, mis en ce lieu pour remplir le passage effacé du manuscrit. La fin du poème manque également.

4. Toi, mon amie, tu es belle comme Tirṣa,
Tu es aussi jolie que Jérusalem,
Aussi imposante que le drapeau des guerriers.

⁂

5. Détourne tes yeux de moi
Car ils m'ont ébloui...
(Tes cheveux sont (fins) comme la laine de ces chèvres
Qui descendent du mont Galaad.

⁂

6. Tes dents sont pareilles à celles de ces brebis
Qui remontent du lavage,
Brebis qui toutes portent des jumeaux
Et ne perdent pas un seul petit.
7. Tes joues font resplendir leur coloris de grenade
A travers (ton) voile).

⁂

8. Il y a (au sérail) soixante reines
Et quatre-vingts concubines
Et d'innombrables almées
9. (Pour moi) ne compte qu'une seule, c'est ma colombe, ma parfaite.
Elle est fille unique de sa mère.
Elle est choyée par celle qui l'a mise au monde ;
Les jeunes filles qui la voient la félicitent,
Les reines et les princesses l'admirent :

***

10. Quelle est donc celle qui resplendit comme l'aurore,
Qui est belle comme la lune,
Éclatante comme le soleil,
Imposante comme le drapeau des guerriers?

4. Tirṣa était le château royal de l'ancien royaume d'Israël (I Rois, XIV, 17; II Rois, XV, 14); Jérusalem est la belle capitale (Psaumes, XL, 3) de la Judée: En disant que la jeune femme est plus belle que ces capitales des deux royaumes rivaux, le jeune homme entend exprimer cette idée que la beauté de son amie vaut pour lui la possession de ces royaumes. Une idée analogue est exprimée aux versets 8 et 9.

10. L'adjectif אים, f. אימה, de même que נורא ne se borne pas à la faculté « d'inspirer la terreur » qui épouvante, mais aussi celle qui impose la plus haute cousidération par la grandeur et la majesté de sa forme et de ses mouvements. Les drapeaux déployés en tête des divisions guerrières jouissent de ce respect intangible qui maintient l'ordre et la discipline des troupes.

XVI

Un fiancé raconte qu'il a assisté à une petite scène dans laquelle sa fiancée avait soulevé l'admiration générale pendant la célébration d'une danse triomphale. L'héroïne portant le nom de Sulamite est fictivement identifiée par le poète avec la belle Sunamite qu'on avait choisie pour tenir compagnie au roi David vers la fin de ses jours (I Rois, I, 1-4). La légende populaire donne à cette jeune fille pour père un noble judéen du nom d'ᶜAmmi-Nadib (famille généreuse) rappelant le nom du célèbre Amminadab, père de l'ancien chef de la tribu de Juda au temps de l'Exode (Nombres, II, 3). D'après la même légende le héros royal a été entièrement subjugué par la grande beauté de la jeune Sunamite. Il va sans dire que ce récit est une pure création poétique. En réalité le roi David et la belle Sulamite figurent le nouveau marié et sa jeune épouse. Ce texte contient quelques corruptions.

11. Je me suis rendu au bois de noyer,
Pour contempler la verdure de la vallée,
Pour voir si la vigne était déjà en fleurs,
Si les bourgeons des grenadiers s'étaient épanouis ;
12. Involontairement mon âme m'a conduit
Vers la demeure d'ᶜAmmi-Nadib.

(Sulamite, entourée de la foule, rentre précipitamment chez elle.)

Le chœur.

Chap. VII, 1. Reviens, reviens, ô Sulamite !
Nous voulons te regarder encore !

La jeune fille.

Que trouvez-vous à voir dans Sulamite
Au milieu de la danse guerrière ?

Le chœur.

2. Que tes pieds sont beaux dans leur chaussure,
O fille de Nadib !
Les articulations de tes hanches ressemblent à des bijoux,
Faits par une main d'artiste.
3. Les contours de ton bassin rappellent le bassin de la lune
Dont le liquide (lumineux) ne diminue point ;
Ton ventre, une gerbe de froment
Entourée de roses ;
4. Tes seins, deux faons,
Jumeaux de la biche ;
5. Ton cou une tour svelte en ivoire ;
Tes yeux rappellent les bassins limpides d'Hesbon,
Sis près de la porte Bat-Rabbim ;
Ton nez a la finesse de la tourelle du Liban,
Visible en face de Damas ;
6. Ta tête brille sur toi comme le Carmel,
Les nattes de ta chevelure ont l'éclat du pourpre ;
Un roi est prisonnier de tes délices.

La foule.

7. Que tu es belle, que tu es douce,
Fille aimable de délicieuse lignée !

Cet épisode a été méconnu par tous les interprètes, y compris moi-même. La cause première de l'erreur réside dans la croyance deux fois millénaire que les éloges de la jeune femme sont prononcés par le nouveau marié. Parti de cette base on ne trouvait aucun lien raisonnable entre les versets 11 et 12 ni

entre celui-ci et le verset suivant et, en désespoir de cause, on était obligé d'admettre trois lacunes béantes ou ce qui est tout un, trois fragments séparés. L'obscurité et l'étrangeté de quelques expressions ont provoqué un grand nombre d'émendations qui ont fini par tout brouiller et ce qui pis est, par distraire l'attention du sens général du poème. Après divers essais de pénétrer cette énigme, ma curiosité a été attirée par les trois attributs insolites et cependant du même genre : עמי־נדיב, בת־נדיב et בַּת־ענוגים, lecture indispensable au lieu de בַּתַּענוגים. De pareilles reprises à quelques lignes de distance garantissent d'abord l'unité du morceau en son intégralité. Puis, l'expression bizarre à première vue, בנעלים, m'a convaincu qu'il ne s'agit pas d'un tête-à-tête intime entre fiancés ou époux, mais que les éloges ont été adressés à la jeune femme pendant qu'elle se tenait sur une scène ouverte au public. La mention du roi amoureux à la troisième personne a enfin confirmé la pensée que c'est le public lui-même qui prononce ces paroles admiratives. Après cela il était facile de reconnaître que le poème s'arrête au verset 7 et aussi d'en reconstituer la répartition exacte entre les personnages qui y figurent. Le narrateur qui emploie la première personne dans les verbes (11-12) est naturellement l'heureux fiancé qui, attiré par l'espérance de rencontrer sa fiancée Sulamite, au lieu de se rendre directement dans son jardin, fait un détour pour s'approcher de sa demeure. Arrivé près de là, il la trouve au milieu d'une foule gaie et en train de danser (2). La jeune fille qui s'aperçoit de sa présence, a hâte de se retirer et de rentrer chez elle, mais la foule insiste pour qu'elle retourne ; et quand, un peu confuse, elle demande pourquoi tous les yeux sont tournés vers elle, le chœur éclate en éloges et la foule les résume dans un refrain chaleureux.

Cette interprétation, la seule qui résulte de la facture générale et des expressions littérales du poème, écarte à tout jamais l'étrange description que les commentateurs anciens et modernes ont cru trouver dans le verset 3 ainsi que les remaniements nombreux entrepris sur le texte traditionnel par le désir immodéré d'innovation.

12. A partir de la première phrase לא ידעתי, « je ne sais pas », le verset ne présente aucun sens raisonnable. Les Septante rendent mot à mot la construction hébraïque et n'apportent pas le moindre éclaircissement, Luther n'est guère plus intelligible dans sa version : « Mon âme ne savait pas (ידעה =ידעתי !) qu'il m'avait placée sur la voiture d'Amminadib » (*Meine Seele wusste es nicht dass er mich zum Wagen Amminadib gesetzt hatte*). Une tentative de modifier la lecture massorétique se cache dans la Vulgate : *Nescivi ; anima mea conturbabit me propter quadrigas Aminadab*, phrase qui suppose שמתני (de שמם) au lieu de שמתני et ברכבות au lieu de מרכבות, mais elle n'amène aucune amélioration. Toute obscurité disparaît quand on corrige מרכבות en בדרך בית, « mon âme m'a mis (conduit) dans le chemin (dans la direction) de la maison d'Amminadib », le père légendaire de Sulamite. Par l'expression שמתני, le narrateur annonce qu'il avait le pressentiment qu'il rencontrerait la jeune fille.

1. L'appel שובי suppose que Sulamite avait pris la course pour s'en aller le plus vite possible et le pluriel, ונחזה, atteste que l'appel venait de la foule qui l'entourait. — כמחלת n'offre aucun sens ; lire : במחלת, « au milieu des danses » ; on peut aussi ponctuer מחנים au lieu de המחנים ; il s'agit visiblement de danses célébrées après une guerre victorieuse (I Samuel, XVIII, 6).

2. בנעלים, la chaussure dont il est question en ce lieu est une espèce de sandale qui laisse voir le pied. — נדיב est la forme abrégée de עמינדיב, transformation flattée de עמינדב. Au lieu de חמוקי, il vaudrait mieux lire חשוקי, « les liens, les cercles » (Exode, XXVII, 10). — חלאים, « bijoux », pl. de חלי (Prov. XXV, 12).

3. La ponctuation שרך est insoutenable ; une forme שרך est impossible. Les anciens y voyaient le mot שר, « nombril » (Ézéchiel, XVI, 14 ; Proverbes, III, 8) ; la lecture שרך est confirmée par Job, XI, 16. Par שרך, nom répondant à l'adjectif araméen שרירא, « fort, solide », est désignée la partie du bas-ventre qui est attachée aux hanches, appelée bassin à cause de sa ressemblance à un petit bassin ou cratère

(cf. all. *Becken*); c'est le contour le plus étroit du corps, la ceinture. La comparaison du bassin du corps de la jeune fille au bassin de la lune, plein d'un liquide lumineux intarissable, est une image aussi gracieuse que chaste. L'allusion obscène que les commentateurs récents s'obstinent à y chercher, reste à la charge de leur propre imagination. סהר = שהר = ar.-aram. שהר ne peut être autre chose que la lune. Ce corps céleste consistait, d'après la légende babylonienne que j'ai souvent et textuellement citée, en un bassin ou océan lumineux qui transportait la barque du soleil couché de l'occident à l'orient, pour qu'il pût recommencer sa course diurne dans la direction inverse. מזג désigne le liquide que contient le récipient, surtout l'eau que l'on mêle au vin pour l'adoucir et le clarifier ; ce dernier procédé se dit מזיגה dans le langage talmudique.

La comparaison du ventre à une gerbe de froment (la céréale la plus précieuse) fait allusion à la finesse de la taille, l'attribut « entouré de roses », tout en appartenant à la gerbe, marque néanmoins l'incarnat de la peau.

5. L'image de la tour d'ivoire, מגדל השן, caractérise l'élévation et la blancheur du cou (cf. IV, 4); celle des beaux réservoirs d'Hesbon peint la limpidité des orbites oculaires. — Il est douteux si בת־רבים est le nom d'un quartier d'Hesbon, ou bien l'équivalent du nom de רבה, appelée Aréopolis à l'époque grecque, l'ancienne capitale des Moabites. — La proéminence du nez rappelle au poète la tour fière et élégante du Liban qui était tournée du côté de Damas, ce charmant jardin de fleurs qui mérite encore de nos jours l'épithète de « Paradis de l'Orient ». Le nez court ou plat faisait horreur à notre barde.

6. Le parallélisme כארגמן־ככרמל m'avait donné l'idée que par כרמל il fallait entendre le mot écrit ordinairement כרמיל, « cramoisi ». Dans II Chroniques, III, 14, ארגמן et כרמיל se trouvent coordonnés ensemble. Cependant la préposition עליך, « sur toi », semble favoriser plutôt l'interprétation courante qui voit dans כרמל le mont Carmel, anciennement célèbre pour la richesse de sa végétation (Isaïe, XXXV, 2); la comparaison vise la beauté et la fière attitude de la tête.

דלה, ét. const. דלת, « nœud, tresse », se rattache au néo-hébreu et arabe דלדל, « nouer, laisser pendre » ; la pourpre, ארגמן, est le symbole de l'éclat majestueux.

Il faut également renoncer à l'idée émise par moi pendant quelque temps qu'il fallait sous-entendre le mot סוס après כארגמן, « les tresses de la chevelure reluisent comme la (couverture de) pourpre du coursier du roi attaché aux abreuvoirs ». Tout changement de construction doit être écarté ; le texte est clair tel qu'il est. Le mot מלך commence une nouvelle phrase dans laquelle il faut lire ברהטיך au lieu de ברהטים. C'est le roi qui reste continuellement attaché aux abreuvoirs, image des délices inépuisables où son admiration se désaltère sans cesse. Un ordre d'idées analogue réside dans la métaphore de la « source fermée » (גל נעול, IV, 12) ainsi que dans celle de la source et du puits aux eaux vives (IV, 15).

7. Ce verset résume le panégyrique précédent et est visiblement prononcé par la foule, bien entendu dans l'imagination du poète.

D'après l'exégèse courante, ce verset serait une réflexion abstraite sur l'amour et ferait partie du morceau suivant, mais une pareille tournure n'a aucune analogie dans nos poèmes.

XVI

Dernier rêve de la nouvelle mariée. La semaine des noces tire à sa fin. En songe elle se revoit jeune fille et conversant avec son jeune berger. Celui-ci lui a fait la proposition passionnée de la serrer étroitement contre son cœur. Elle comprend la portée de ses paroles brûlantes, mais elle a la force de tempérer son ardeur par la promesse qu'elle lui appartiendra an prochain retour du printemps. Elle veut que son hyménée coïncide avec la saison enchantée et ait pour scène les gazons fleuris des vignes en vue des bourgeons épanouis des grenadiers. Le berger cède au désir de sa fiancée. Dans l'intervalle elle offre à son ami des bouquets de Dudaîm et divers fruits et exprime le regret de ne pouvoir lui témoigner son amitié en

public et l'amener plus tôt dans la maison de sa mère. A ce moment la jeune femme s'éveille et se sent heureuse de se trouver à côté de son époux. Celui-ci, voyant qu'elle se rendort, adjure les chanteuses de ne point déranger son sommeil. Quand les chanteuses obtiennent la parole, elles entonnent les éloges du jeune couple censé arrivé de la campagne où leur union s'est accomplie. Un dialogue où les deux époux se promettent un amour éternel termine cette belle poésie. On voit combien l'événement banal du mariage a été idéalisé par le poète. Le droit marital est remplacé par une demande passionnée qui attend une réponse favorable ; l'hésitation instinctive de la jeune fille devant une intimité inusitée est représentée comme une exigence de répit de sa part ; la chambre nuptiale enfin est transformée en une vigne fleurie et embaumée par le souffle du printemps. Le dialogue final couronne dignement cette scène charmante :

Le fiancé.

8. Voici, ta stature ressemble au palmier,
Et tes seins aux grappes (qui le couronnent).
9. Que je voudrais gravir le palmier,
En me tenant de ses branches,
Pour que tes seins me délectent comme les grappes de la vigne,
Ton haleine comme l'odeur suave des pommes,
10. Et que tes paroles soient pour moi comme le bon vin
Qui coule devant les camarades au milieu des chants,
Vin capable de faire remuer les lèvres des dormants !

La fiancée.

11. J'appartiens à mon ami et me charge de son désir.
12. Va, mon ami, partons pour la campagne,
Passons la nuit au milieu des cypres ;
13. Rendons-nous de bonne heure aux vignobles,
Voyons si la vigne est en fleur,
Si les grenadiers ont les bourgeons épanouis;
Là, je t'accorderai mon amour.
14. Les *dudaîm* exhalent déjà la bonne odeur,
Près de nos portes il y a toutes sortes de fruits exquis,
Des nouveaux et des mûrs.
Mon ami, j'en ai gardé pour toi.

9. סנסין, « branche », as. *sinsinu*. — La comparaison כאשכלות הגפן comporte l'idée d'agrément. — La leçon ריח אפך est acceptée par beaucoup d'exégètes (Septante ὀσμὴ ῥινός σου ; Luther *deiner Nase Geruch*) ; la Vulgate écrit esthétiquement *odor oris tui* = ריח פיך ; il faut lire plutôt רוח אפך, « ton souffle, ton haleine ».

10. חכך, « ton palais » = « ta bouche, ta parole » (Proverbes, VIII, 7). — L'attribut הולך לדודי למישרים n'offre aucun sens imaginable. Les Septante rendent littéralement les mots hébreux : Πορευόμενος τῷ ἀδελφιδῷ μου εἰς εὐθύτητα ; la Vulgate écrit à coups de divination : *dignum dilecto meo ad potandum* (par réminiscence de l'araméen למשתי ?). En rétablissant לדורים au lieu de לדודי, la clarté ne laisse plus rien à désirer : « le bon vin qui coule agréablement pour les amis », c'est-à-dire pour les camarades réunis au banquet des noces (V, 1). Inutile de discuter les traductions des Septante et de la Vulgate relatives aux trois derniers mots de ce verset.

11. עלי תשוקתו, « son désir est sur moi », c'est-à-dire « je me charge de satisfaire à ses vœux », Sept.-Vulg. enjolivant : ἡ ἐπιστροφὴ αὐτοῦ = *conversio ejus* (תשובתו !).

12. כפרים, pl. de כפר, « village ». Ils dormiront dans le village auquel ils arriveront le soir pour se reposer de leur marche.

13. La consommation du mariage aura lieu le lendemain matin (נשכימה) à l'occasion d'une promenade dans le site parfumé d'une vigne. La phrase qui suit est presque identique à VI, 11 *b* ; les mots פתח הסמדר qui y sont intercalés rappellent l'expression הגפנים סמדר נתנו ריח (II, 13). — דודי Septante et Vulgate pudiquement : τοὺς μαστούς μου = *ubera mea* ; Luther de même : *meine Brüste*.

14. Les *dudaîm* (« mandragores »), par suite de leur ressemblance parfois remarquable à un petit couple uni ont été considérés comme une drogue aphrodisiaque et surtout comme un symbole de l'amour ; le nom דודא (pour דודי) vient de דוד = ודד, « aimer ».

XVII

Suite du rêve fait par la nouvelle mariée. Se croyant encore jeune fille, elle exprime le souhait que son fiancé fût son frère afin de pouvoir l'embrasser en vue de tout le monde sans être l'objet de la médisance. Pendant un instant de réveil, elle exprime sa joie de le sentir à ses côtés. En la voyant de nouveau plongée dans le sommeil, l'épousé adjure la troupe des chanteuses de ne pas la déranger. Les derniers procédés sont déja mis en œuvre dans II, 6-7.

1. Plût à Dieu que tu fusses mon frère,
   Que tu fusses celui qui a sucé le lait de ma mère,
   Alors en te rencontrant dans la rue j'aurais pu t'embrasser
   Sans que personne eût trouvé à me faire des reproches !
2. Je t'aurais conduit et amené
   Dans la maison de ma mère qui m'apprend (les convenances),
   Je t'aurais donné à boire du vin parfumé,
   De la boisson que j'ai préparée de mes grenades.

A moitié réveillée.

3. (Ah!) je sens sa main gauche au-dessous de ma tête,
   Pendant que sa droite m'enlace ! (Elle se rendort.)

Le jeune époux.

4. Je vous adjure, ô filles de Jérusalem !
   De ne point éveiller ni déranger
   La bien-aimée jusqu'à ce qu'elle veuille (vous recevoir).

Chap. VIII, 1. גם a souvent le sens restrictif de « malgré cela, néanmoins »; cf. Genèse, XXIX, 30 *b*.

2. Avant תלמדני est sous-entendu le relatif אשר, « qui m'instruit », il s'agit des convenances sociales qui ne permettent pas à une jeune fille d'être familière avec un jeune homme qui n'est pas son proche parent. — רמוני, mieux רמונים ou רמוּנִי.

XVIII

Fin de l'idylle. Revenus de la campagne dûment mariés, la jeune femme est félicitée par la foule pour ses goûts champêtres,

mais l'héroïne, sérieuse, les écoute à peine. En s'adressant uniquement à son époux, elle l'adjure de ne plus penser à une autre femme et de ne jamais lui donner l'occasion de devenir jalouse. Son compagnon la rassure en lui affirmant la perpétuité de sa tendresse pour elle. Cette affirmation est assez tiède en comparaison des paroles chaleureuses de l'épouse; la poésie se ressent ici du choc des réalités de la vie familiale et baisse le ton. Le recueil devait primitivement se terminer en ce lieu. Ce qu'on lit après se compose de deux fragments tirés d'un recueil différent et de deux versets sans intérêt et sans réelle liaison.

5. Quelle est celle qui revient de la campagne
Accompagnée de son bien-aimé?
C'est sous un pommier qu'on t'a éveillée (à la vie);
C'est là que les douleurs qui t'annonçaient ont pris ta mère;
C'est là qu'a été délivrée celle qui t'a mise au monde.

L'épouse (se tournant vers son époux).

6. Place-moi comme un sceau sur ton cœur,
Comme un sceau sur ton bras!
Car l'amour est aussi inflexible que la mort,
L'enthousiasme aussi inexorable que le Śéol;
Ses traits sont des traits de feu,
Une flamme divine.

L'époux.

7. Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour,
Les fleuves ne sauraient le noyer;
L'homme donnerait-il tous ses biens pour l'amour,
Il serait repoussé avec mépris.

5. Par מִדְבָּר, « désert », on désigne non seulement les lieux arides, mais aussi les lieux peu cultivés et abandonnés au bétail comme pâturage; le verbe דבר, « conduire (au pâturage) », est surtout usité en araméen; cf. דָּבָר, Michée, II, 12.

מתרפקת, participe *hitpa'el* féminin de רפק = رفق, « assister, marcher ensemble ».

Les formes verbales du reste de ce verset ont été méconnues par la tradition. Le texte massorétique signifie littéralement :

Je t'ai réveillé (עוֹרַרְתִּיךָ) sous le pommier ; là t'a enfanté avec douleur (חִבְּלָתְךָ) ta mère (אִמֶּךָ); là a enfanté avec douleur (celle qui) t'a enfanté (יָלְדָתְךָ). C'est donc la mère de l'époux qui parle ainsi en rappelant à son fils nouvellement marié le lieu de sa naissance et les souffrances qu'elle avait éprouvées à ce moment critique. Au besoin, une pareille allocution peut s'expliquer par les regrets qu'elle ressent de devoir se séparer désormais de son fils qui ira vivre ailleurs avec sa femme. Mais qui ne voit pas que ce sujet ne cadre guère dans le milieu où il se trouve? Puis, que vient faire ici le pommier et comment cette circonstance fortuite peut-elle rehausser le prestige de l'événement? Cette lecture est également suivie par les Septante (ὑπὸ μῆλον ἐξήγειρά σε ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ μήτηρ σου) à l'exception des trois derniers mots qu'ils ont lus שָׁמָּה חִבְּלָתְךָ יֹלַדְתֶּךָ (ἐκεῖ ὠδίνησέν σε ἡ τεκοῦσά σε). La Vulgate admet au contraire pour חָבֵל le sens de « endommager, détruire, corrompre », et traduit bizarrement : « Sub arbore malo suscitavi te : ibi corrupta est mater tua, ibi violata est genitrix tua ». Il y a évidemment une réminiscence antipathique de Jérémie, II, 20 et III, 2. Luther accepte telle quelle la leçon massorétique et je n'ai sous la main aucun commentaire moderne pour savoir comment ils remédient aux erreurs manifestes de la tradition. La conviction que, par analogie à VI, 6, tout ce verset doit être mis dans la bouche d'admirateurs étrangers à titre d'éloges concernant la jeune femme, m'a conduit à corriger la lecture usitée de la manière suivante que je crois très probable. Je mets au féminin les verbes avec leurs compléments et je lis חָלָה au lieu du second חִבְּלָה et en partie avec les Septante יֹלַדְתֵּךְ bien que יָלְדָתְךָ soit aussi possible. Je lis donc : תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרַרְתֵּךְ שָׁמָּה חִבְּלָה אִמֵּךְ שָׁמָּה חָלָה יֹלַדְתֵּךְ (ou יָלְדָתְךָ) : « Sous le pommier elle t'a réveillée (à la vie); là ta mère a éprouvé des douleurs pour toi, là a souffert celle qui t'a enfantée. » En d'autres termes : « Tu aimes la campagne et ses arbres, parce que ta mère t'y a mise au monde; bergère, fille de bergère, l'amour de la campagne est pour toi un instinct inné. »

7. קנאה, au propre, « zèle, jalousie », désigne ici la passion suprême, l'enthousiasme.

XIX

Premier fragment. Les frères émettent l'idée que leur sœur est encore trop jeune pour épouser l'ami qu'elle semble avoir choisi. Ils sont en outre d'avis de diminuer les frais pour son installation au cas où elle céderait à une tentative de séduction. La jeune fille par une réponse fière dissipe le soupçon et les rend favorables à ses vues.

Les frères.

8. Nous avons une petite sœur,
Aux seins imperceptibles;
Que ferons-nous pour notre sœur,
Le jour où on la demandera en mariage?
9. Si elle est (= reste ferme comme) un mur,
Nous y élèverons un pavillon d'argent;
Si elle est (volage comme) une porte
Nous y attacherons une planchette de cèdre.

La sœur.

10. Je suis (ferme comme) un mur
Et les seins me tiennent lieu de tourelles.

***

Alors je leur suis apparue
Comme une garantie de la paix (familiale).

8-9. ושדים לה אין; le développement des seins marque l'âge de la nubilité. — שידבר בה, sous-entendu לתתה לאיש. Les frères ont des doutes sur la conduite de leur sœur et ils l'avertissent qu'ils lui feront des noces peu coûteuses au cas où elle ne s'amendera pas; c'est le sens de l'image de la tour dorée en face de celle de la planche de cèdre.

10. Lire בעינידם au lieu de בעיניו. — מוצאת, participe actif féminin de מצא, « celle qui trouve, qui apporte »; cf.

אין בשרה מוצאת (II Sam., XVIII, 22), « il n'y a pas de nouvelle qui apporte (quelque chose d'inconnu), qui mérite d'être rapportée ».

XX

Second fragment. Salomon se fait des revenus avec sa vigne qu'il loue avantageusement à des fermiers; le nouveau marié, roi d'un jour, entend soigner lui-même sa vigne (sa jeune femme) et n'a cure ni des revenus royaux, ni du profit que les fermiers en retirent pour leur propre compte.

11. Salomon avait une vigne à Baᶜal-Hamon;
Il remit la vigne à des fermiers,
Chacun d'eux lui donna mille sicles pour les fruits (de son lot).
12. Ma vigne à moi est inaliénable;
A toi, les mille sicles, ô Salomon!
Que ceux qui gardent ses fruits gagnent deux cents sicles (de leur côté)!

En se tournant vers la jeune femme.

13. Toi qui restes dans les jardins!
Les camarades te prêtent leur attention,
Fais-nous entendre ta voix (= une chanson).

La jeune femme.

14. Sauve-toi, mon ami, et sois pareil
Au cerf, au faon des biches,
(Qui gambadent) sur les monts parfumés!

11. בעל המון, nom d'une localité.

13. השמיעני reste trop isolé si on relie לקליך au participe מקשיבים; d'autre part, le ל du dernier mot empêche de le regarder comme le complément du second verbe; on est donc amené à supposer que לקולך est dû à une faute du copiste qui devait écrire לך קולך dont les mots font partie l'un de la première phrase, l'autre de la seconde. Outre cela, le contexte exige de lire השמיענו au lieu de השמיעני.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

En faisant connaître exactement le sens particulier aux vingt chants ou fragments de chants réunis dans le recueil des *Cantiques*, nous nous sommes en même temps imposé la tâche de répandre quelque lumière, autant qu'il nous est possible, sur divers problèmes que la nouvelle interprétation met en relief et qui intéressent à la fois l'histoire littéraire et la psychologie religieuse. Aussi longtemps que les *Cantiques* ont été admis comme un poème fait d'une seule pièce et d'origine salomonienne tout semblait clair, même la singularité de voir figurer parmi les hagiographes un livre d'une teneur si manifestement profane. Le nom de Salomon suffisait pour rendre compte de cette faveur exceptionnelle. N'a-t-on pas usé d'indulgence envers un autre livre du même monarque, l'Ecclésiaste, livre qui révoque souvent en doute les principes fondamentaux du judaïsme et encourage formellement la jeunesse à mener une vie de divertissements et de plaisirs? A ce point de vue, les *Cantiques* avaient pour but de fournir une illustration de la vie luxueuse du harem royal, telle que l'a décrite le héros lui-même dans l'Ecclésiaste, II, 1-8, et attestée en outre par le livre des Rois, I, XI, 1-3; et dès le moment que l'Ecclésiaste avait été admis dans le canon biblique, il n'y avait plus de raison plausible pour en exclure les *Cantiques*. Cette simplicité a fait place à une complication des plus embarrassantes dans l'exégèse moderne qui abandonne d'un seul coup et l'unité du livre et son origine pré-exilique et à plus forte raison son attribution à Salomon. Les questions qui surgissent maintenant touchent à la fois au caractère et à la base de chaque pièce, au but de la compilation et à la raison qui l'a fait recevoir comme une œuvre salomonienne qui est le point de départ de son admission comme un hagiographe.

Obligé de dire un mot sur ces problèmes divers je m'y résigne sans réticence, tout en sachant que le sujet est digne d'une étude plus complète.

LES PERSONNAGES DES POÈMES

Conformément à leur caractère nuptial, le rôle principal est dévolu au jeune couple tantôt avant tantôt après leur mariage. Le second cas se reflète dans la majorité des chants par des expressions telles que נזכירה דדיך מיין (I, 4); שמאלו תחת לראשי (II, 6; VIII, 3), ערשנו (I, 17), par la mention du repas et des camarades invités (I, 12; II, 4-5; V, 1; VII, 13); par la libre fréquentation entre les jeunes gens (IV, 8; V, 2; VIII, 5); mais en dépit des dénégations trop absolues, certaine scène se passe avant la consommation du mariage, parfois à un notable intervalle. De ce genre sont : le dialogue entre la bergère et le berger dans I, 7-8 (= III), la promenade au printemps (II, 8-17 et IV, 1-8 = IX et XII), le panégyrique de la Sulamite (VI, 11, VII, 7 = XVI). L'entretien intime, VII, 8-VIII, 2 a aussi lieu avant l'accomplissement du mariage. Deux fragments enfin : I, 5-6; I, 7-8; VII, 8-10 (= II, III, XV, XVI, XVII) placent la jeune fille dans une situation d'indépendance très remarquable. On peut y joindre l'allure dégagée de la troupe des chanteuses (I, 2-4; II, 7; III, 5; V, 8-9, 16; VI, 1; VIII, 4), dites « filles de Jérusalem » qui n'étaient certainement pas des femmes mariées. Tout cela annonce un état de société primesautier non encore racorni par les pruderies rabbiniques, ni assombri par le pessimisme de l'Ecclésiaste. L'amour de la nature, le culte de la beauté, le penchant pour le chant et la danse et les autres agréments de la vie font supposer en outre une période de paix et de sécurité nationale coïncidant à peu près avec celle qui a vu naître la série des psaumes de satisfaction et d'actions de grâce LXXXV, CXLIV, CXLIX. Comme le canon biblique y compris les *Cantiques* était déjà formé au temps de l'Ecclésiastique (290-280 avant J.-C.), la compilation de nos poèmes doit remonter une cinquantaine d'années plus tôt, c'est-à-dire à 340 environ. A l'époque alexandrine, les mœurs juives avaient déjà pris l'air morose et sévère qui a frappé les Grecs. D'ailleurs avec la domination des Diadoques l'amour vénal et grossier s'était bientôt substitué aux aspirations chastes de nos héros. Pendant cette période troublée

les excursions d'agrément dans le Galaad et le Liban n'auraient pu être conçues même en rêve. Par la couleur du langage, comme par l'emploi régulier du ש relatif, nos chants rappellent le style des derniers psaumes qui ne sont certainement pas postérieurs à Néhémie.

Au sujet des noms propres nous n'avons pas grand' chose à ajouter à ce que nous avons dit dans le commentaire. Le vrai héros de nos chants, le nouveau marié, reste nécessairement anonyme; cela découle de l'essence même de cette poésie qui s'applique indifféremment à tout homme qui se marie. On le considère comme un roi, on l'identifie même à Salomon célébrant son mariage, mais c'est une pure métaphore et nulle part Salomon n'apparaît comme sujet réel des descriptions ni comme acteur dans ces petits drames romanesques. Dans les rares occasions où son nom est mentionné, les poètes parlent de lui à la 3e personne (I, 5; III, 7-11; VIII, 11) ou le distinguent formellement de leur héros (VIII, 12). Cette mention n'a pour eux que le seul but de placer leurs fictions pendant le règne heureux de ce fastueux monarque. La Palestine jouissait alors d'une paix complète; la Pérée et la contrée du Liban avec Damas en faisaient partie et présentaient le même état de sécurité que la Judée. Dans ces conditions les habitants de la capitale pouvaient se donner le plaisir d'aller voir les fameux réservoirs d'Hesbon, de regarder paître les innombrables troupeaux du Galaad et d'admirer la beauté alpestre du Liban. La contemplation de la nature dans toutes ses variétés enchanteresses s'offrait surtout aux jeunes bergers devant lesquels les grasses prairies du nord s'ouvraient à perte de vue avec leurs fleurs embaumantes et leurs cèdres majestueux. Au commencement du printemps, ils gambadaient lestement à travers les montagnes pour venir inviter leur bergère à faire des excursions dans les vignes fleuries et les bois verdoyants. Toutes les descriptions sont adaptées à l'idéal qu'on se faisait de ce passé lointain.

Par la même raison, les héroïnes de nos chants ne portent pas de noms propres; tout au plus les identifie-t-on à la belle Abisag, compagne de David, sous le sobriquet de Sulamite, imité de l'attribut Sunamite, qui désignait la première en qua-

lité de native de la ville de Sunêm. Elle n'est jamais appelée reine ; des reines il y en a six dizaines dans le sérail du grand roi ; sa qualité de bergère et sa beauté incomparable lui tiennent lieu de tous les titres du monde ; on peut flotter entre plusieurs princesses, on ne peut aimer qu'une seule bergère. Celle-ci est d'ailleurs la fille unique de sa mère qui se charge de son éducation ; il n'y a qu'un cœur de mère qui puisse contribuer à perfectionner la fille charmante qu'elle a mise au monde ; cette aptitude manque totalement au père qui ne s'en préoccupe jamais. Aussi la bergère n'a-t-elle qu'un plaisir, c'est d'introduire son fiancé auprès de sa bonne mère pour le régaler de fruits et de sorbets préparés par elle-même. Au sein de sa famille, la jeune fille rencontre de l'opposition chez ses frères, qui lui imposent des occupations qui nuisent à sa beauté, ou émettent sur son compte des soupçons blessants, mais elle sait s'en tirer à son honneur. Le jeune homme au contraire n'a à subir aucune vexation quelque légère qu'elle soit ; il est libre de ses mouvements et personne ne trouve rien à redire quand il invite sa fiancée à faire avec lui de longues promenades dans la campagne pendant une journée. La médisance serait du reste sans la moindre base, sa fiancée dans laquelle les solides qualités de la « femme forte » d'Israël ont trouvé un épanouissement précoce est la meilleure sauvegarde contre un débordement éventuel de la passion. Son pouvoir sur lui est si absolu que, sur une parole d'elle, il défère la consommation du mariage jusqu'à l'occasion de leur excursion dans la campagne durant la saison fleurie. C'est elle qui ordonne ; son bonheur à lui consiste dans l'obéissance sans condition. La grande liberté laissée aux jeunes filles de l'époque a trouvé son expression dans l'allure dégagée de la troupe des chanteuses qui n'étaient certainement pas des femmes mariées. Elles expriment le vœu d'être embrassées par le jeune homme, de composer des chansons érotiques sur sa personne, et s'offrent même de chercher avec la mariée son jeune époux disparu. Ces faits sont racontés dans un ton de candeur et de sérénité qui dénote des mœurs simples et patriarcales.

A coup sûr, ces tableaux sont des scènes imaginaires vues en rêve ou combinées par la fiction poétique, mais qui ne voit

pas que les événements rêvés ou les structures fantaisistes elles-mêmes doivent reposer sur un état de civilisation, de mœurs et de coutumes qui permettent de les concevoir? Prenons quelques exemples. Que les aventures nocturnes de l'épousée se heurtant aux agents municipaux ne se présenteraient pas à l'esprit d'un barde de nomades, c'est là l'évidence même. Mais beaucoup d'autres traits peignant les usages populaires comme le rôle des chanteuses dans les célébrations nuptiales, les parties de plaisir dans les montagnes et les vignes, la libre disposition accordée à la jeune fille de se choisir un mari selon ses inclinations, la fréquentation entre les fiancés avant leur mariage et par dessus tout le trait si caractéristique de la faculté donnée aux intéressés d'effectuer la consommation du mariage en dehors de la chambre nuptiale et pendant un voyage dans la campagne, tout cela forme un cadre pittoresque que les trouvères les mieux doués n'auraient pu imaginer si les coutumes populaires le tenaient pour illicite, ou seulement pour inconvenant. On peut admettre tout au plus que dans la pratique, ces faits arrivaient rarement, que l'autorité paternelle ou religieuse contrecarrait énergiquement ces manifestations instinctives du romantisme, que les escapades champêtres ne rompaient que de temps à autre le cordon prophylactique et bigot qui entourait invisiblement le couple amoureux complotant de terminer leurs « justes noces » d'une manière hautement esthétique ; tout cela non seulement rend impossible de nier l'existence des faits eux-mêmes, mais oblige d'admettre au contraire que nos poètes expriment en réalité la pensée et le vœu de toute la jeunesse contemporaine qui avait de la vie une conception plus riante que celle des moralistes âgés. La vie cloîtrée et contrite est monotone et ennuyeuse, l'élan de la poésie tend vers la lumière et l'agrément ; le poète aime à généraliser dans un tableau enchanteur les traits épars qui illuminent par-ci par-là l'aurore du jour où le jeune couple fait serment devant la grande nature de vivre désormais l'un pour l'autre. Il faut un pinceau délicat pour rassembler ces nuances fugitives, le plus grand artiste ne pourrait les créer de sa propre imagination. Heureusement, les incidents qui caractérisent nos *cantiques* ont été observés chez d'autres familles des peuples sémitiques

et en particulier chez la famille arabe, la plus conservatrice de toutes. Les publications folkloristes des derniers temps sur les cérémonies du mariage chez les Arabes nous montrent des parallèles saillants qui rappellent plus d'une fois les scènes mignonnes qui ont hanté l'imagination de nos bardes. Au lieu d'étaler une érudition facile je me contenterai de quelques extraits puisés dans un recueil de notes publié tout récemment par M. Gaudefroy-Demombynes sur les *cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie* (Maisonneuve, éditeur. Paris, 1901).

1. *La liberté de la jeune fille de disposer de sa main.* « Cet usage disparu presque généralement en Orient subsiste encore chez les tribus nomades. Chez les Bédouins des déserts de Syrie, la femme donne son avis beaucoup plus nettement que dans les villes et elle peut se rencontrer avant le mariage avec l'homme qui la recherche : l'amour joue un rôle très considérable dans la poésie, et pas seulement sous la forme de l'adultère » (Op. c. p. 16, note).

2. *L'épousé est le roi du jour.* C'est un fait consigné partout dans la littérature talmudique et en usage courant chez les Israélites. Il n'est pas moins usuel chez les Arabes. Dans les Djebalas du Maroc, le sultan (=le jeune marié) a tout pouvoir sur ses garçons d'honneur, qui prennent le nom de *vizirs* (*ouzara*). Chez certaines tribus bédouines de Syrie, on met le jeune marié sur un trône comme un roi. On peut comparer à ces coutumes le chapitre III du Cantique des cantiques, et surtout le verset 11 : « Sortez, filles de Sion et regardez le roi Salomon, avec la couronne dont sa mère l'a couronné au jour de son mariage, et au jour de la joie de son cœur. » L'usage exitait déjà en Syrie aux premiers temps de l'Islam et scandalisait les Bédouins de pur sang : c'est ce qui résulte d'un récit du Kitab el-Aghani, qu'il serait trop long et trop imprudent de traduire ici tout entier. Un Bédouin nommé Nahid, « rude comme une bête sauvage », allant à Alep passe dans un village et s'étonne du nombre des maisons et de la foule qui circule dans les rues. « Tandis que je restais là tout ébahi, un homme vint à moi et me fit entrer dans une vaste maison. Nous pénétrâmes dans une chambre dont le sol était couvert

de tapis et de divans : un jeune homme y était assis; ses cheveux pendaient en boucles jusqu'à terre, et les gens étaient rangés en deux files devant lui. C'est là, dis-je en moi-même, l'émir dont on nous a conté qu'il siège au-dessus de ses gens, assis en ligne devant lui. Et je dis en m'inclinant : « Salut, ô émir, que la miséricorde et les bénédictions de Dieu soient sur toi. » Cependant un homme me tira par la manche et me dit : Assieds-toi, il n'y a pas d'émir. — Qui est donc celui-ci, m'écriai-je ? — C'est un jeune marié, me répondit-il... » (Op. c. p. 42, note.)

3. Le vœu exprimé par les chanteuses d'être embrassées par le nouveau marié (I, 1), n'est probablement qu'une métaphore pour la phrase prosaïque : « puissions-nous être bien reçues ! ». La coutume arabe a cependant conservé une cérémonie analogue dont l'épousé est l'objet de la part des femmes invitées : « Après l'union des épousés la mariée reste assise dans la chambre nuptiale, tenant les yeux modestement baissés. Les femmes viennent alors lui rendre visite et baiser la main du mari, qui leur remet à chacune une pièce de monnaie ; on appelle cette cérémonie le baisement de la tête, *boussat er-râs*, bien qu'il s'agisse en réalité d'un baisement de main. » (*Ibid.*, p. 63.) Ce désaccord entre le nom et la chose semble plutôt être dû au piétisme moderne ; primitivement, le baisement concernait la tête et la figure même du jeune homme.

4. Notre poète fait garder le lit nuptial de Salomon par des guerriers armés d'épées afin de rendre impossible toute surprise fâcheuse pendant la nuit (III, 7-8). L'agada rabbinique dit clairement qu'il s'agit de l'attaque éventuelle des démons, mais elle présente la chose comme si les esprits malfaisants avaient l'intention d'enlever Salomon pendant son sommeil. On voit facilement qu'il y a là une tentative d'expliquer les contes populaires relatifs aux enlèvements de femmes par les démons issus de l'ancienne mythologie. Ce commentaire est illustré par la coutume arabe qui cherche à protéger la jeune fille aussi bien à son entrée dans la maison du mari que pendant la première nuit de noces. « Une heure et demie après le coucher du soleil, le père de la jeune fille l'installe dans sa litière et la confie à des amis invités à dessein, qui lui font cortège jusqu'à

la maison de son mari ; si la route est large, ils se contentent d'entourer la mule et son précieux fardeau ; dans les rues étroites, ils prennent eux-mêmes la litière sur leurs épaules. Durant le trajet l'un d'eux tient à la main le sabre dont il a été parlé plus haut et il en dirige la pointe vers l'intérieur de la litière afin d'écarter les *djinn*. On pense en effet que ceux-ci, voyant la mariée si belle, sont pris de jalousie et de désir, et cherchent à la lui enlever pour jouir eux-mêmes de ses charmes : on en a vu jadis de nombreux exemples. Le sabre qui la protège si bien durant son voyage à la maison de son mari, reste auprès d'elle dans la chambre nuptiale pendant sept jours et continue à la défendre contre les entreprises des *djinn* amoureux. » (L. c. p. 37-38.) M. Gaudefroy-Demombynes revient plus loin sur la même croyance : « Les craintes superstitieuses assaillent alors les amis du marié et lui-même. Peut-être un ennemi lui a-t-il jeté le mauvais œil ; peut-être des sorts l'ont-ils fait *marbouth*, noué, impuissant ; peut-être aussi le *djinn* ravisseur de filles, *khaththâf el 'arâïs* guette-t-il dans l'ombre sa proie. Car ce sont là des faits bien connus ; la grand'mère du marié, qui a soixante-dix ans, a vu, dans sa jeunesse, une femme enlevée ainsi par un *djinn*, et elle a soigneusement prévenu son petit-fils. Un personnage important de Tlemcen m'a raconté qu'il y a sept ou huit ans un individu étranger avait réussi à s'introduire dans l'intimité d'un marchand de la ville et à épouser sa fille ; le lendemain de la nuit de noces, il avait disparu. C'était un *djinn* (l. c., p. 48-49, note 2). A Constantine les mesures protectrices envers la mariée sont également à l'ordre du jour ». Les *faqyrât* sont venues se ranger devant la porte de la chambre nuptiale et leurs incantations ont éloigné les sortilèges des *djinn* (l. c. p. 60).

5. Enfin, le trait le plus frappant des versets VII, 12-13, annonçant la possibilité pour la jeune mariée d'exiger que la consommation du mariage ait lieu dans la campagne est encore en plein usage et même exagérée chez les nomades dans une contrée pleine de réminiscences bibliques. Ce fait a été déjà observé par le premier voyageur sérieux dans l'Arabie du nord. « Burkhardt relate la coutume très particulière des Mézéiné du Sinaï. Après le simulacre d'enlèvement qui a été raconté plus

haut, la jeune fille s'enfuit dans la montagne, où le jeune homme la cherche plusieurs jours et où elle est nourrie par ses jeunes amies. Le mariage est consommé dans la montagne et le lendemain la femme revient dans la tente de son père; puis elle s'enfuit de nouveau, et recommence ainsi jusqu'à ce qu'un état de grossesse très avancé l'amène pour la première fois dans la tente de son mari. Chez les Djébaliés de la même région, tribu de formation récente, la femme habite trois jours la tente de son mari après la consommation, puis elle s'enfuit dans la montagne, où son mari va la chercher » (l. c., p. 35-36, *note*), Il est plausible de voir dans ces escapades nuptiales, si curieusement permises par la coutume des tribus susindiquées, l'intention d'attester de nouveau publiquement que dans le premier cas la mariée a conservé sa condition antérieure de femme libre; dans le second cas, qu'elle a passé du rang d'esclave à celui d'épouse légitime. La crainte des *djinn* a perdu toute raison d'être après les cérémonies prophylactiques pratiquées le soir des noces.

Inutile de multiplier le nombre des parallèles par des détails plus menus qu'il me serait aisé de relever. Ceux que nous venons d'indiquer suffisent à confirmer la sentence émise ci-dessus : les poètes des *Cantiques* ont idéalisé les coutumes nuptiales de leur époque qui tombe, selon mon sentiment, vers la fin de la domination des Achéménides pendant laquelle la Palestine jouissait d'une autonomie assez étendue pour maintenir son goût naturel des joies de la vie de famille et des beautés de la nature champêtre.

On doit seulement poser la question de savoir si ces poèmes ont été mis par écrit par les poètes eux-mêmes ou bien par quelqu'un de leurs auditeurs? Cette seconde alternative semble mieux expliquer l'état fragmentaire et décousu dans lequel ils ont été réunis dans le recueil. Le compilateur primitif n'a eu aucun intérêt à y pratiquer des changements; son goût de curieux étant satisfait, il aurait diminué son plaisir en y faisant des coupures ou en y introduisant des interpolations. Combien de temps a duré l'état anonyme du recueil? On ne le saura probablement jamais. Un beau jour cependant il fut pris pour une œuvre continue et attribué au roi Salomon. S'appuyant sur cette

opinion qui avait su gagner les suffrages de quelques hommes instruits, un scribe expéditif mit en tête « Cantique des Cantiques de Salomon » et lui donna ainsi un prestige religieux qui lui manquait jusqu'alors. Dans quel but? Evidemment dans le but d'en faire un hagiographe à l'instar des deux autres livres réputés salomoniens, les Proverbes et l'Ecclésiaste. Sa sincérité n'est pas en jeu, puisqu'il ne faisait que se conformer à une tradition courante, mais il avait trois autres excellentes raisons pour vouloir que le rouleau des *Cantiques* fût un recueil respecté.

En premier lieu, la représentation du mariage sous les couleurs les plus agréables était pour ses contemporains et lui une manière très efficace d'encourager la jeunesse à accomplir aussi tôt que possible le premier commandement de Dieu au couple humain : « Croissez et multipliez et remplissez la terre » (Genèse, I, 28). La tradition juive insiste impérieusement sur la sainteté et l'inviolabilité de cette loi, base de la société humaine et condition *sine qua non* de l'existence d'Israël, ce seul propagateur du monothéisme dans le monde, que les graves épreuves attachées à sa destinée menacent continuellement de rayer de la liste des nations. Le jeune Israélite doit se marier à l'âge de 18 ans; quand il laisse passer sa 20e année sans entrer dans les liens matrimoniaux on le considère comme un délictueux. Le célibataire âgé ne peut d'ailleurs exercer aucune fonction publique dans l'instruction ni dans l'office de la Synagogue.

En second lieu, la forme innocente et naïve du recueil avait le grand avantage d'atténuer considérablement la sévère condamnation que les prophètes avaient prononcée sur la moralité de Salomon après qu'il se fût affermi dans la possession du gouvernement. Il est dur pour un peuple de savoir que le sage le plus illustre de sa race dans l'antiquité a eu des mœurs absolument corrompues. Par la canonisation de ses poésies érotiques, d'allure innocente au fond, on lui ménageait des lueurs d'une vertu naturelle qui font paraître ses excès comme un débordement momentané de passions invincibles. Cette tendance à excuser les méfaits des Davidides, à commencer par David lui-même, est arrivée au pinacle dans les deux sentences

talmudiques que voici : Celui qui dit : David a commis un péché (d'adultère avec Bethsabée, femme d'Urias) affirme une grave erreur », et « Celui qui dit : Salomon a commis le péché d'idolâtrie (en construisant des temples aux divinités païennes) affirme une grave erreur ». Bethsabée devait appartenir à David par un décret éternel; quant à Salomon, il a seulement eu l'intention d'élever ces constructions défendues, mais il n'a pas réalisé son intention. » Cette manifestation générale d'indulgence envers les rois les plus célèbres de la dynastie qui, quoique disparue depuis des siècles, doit néanmoins briller d'un éclat incomparable à l'époque messianique, a également animé l'auteur de l'entête de notre recueil.

En troisième lieu, l'admission des Cantiques comme une œuvre inspirée avait l'avantage de faire mentir la proposition dangereuse du livre des Proverbes, d'après laquelle les plaisirs défendus sont plus doux que les plaisirs légitimes : « les eaux volées sont douces, le pain mangé en secret est toujours agréable » (מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם, Proverbes, IX, 17). Ce proverbe, mis dans la bouche de la femme folle ou passionnée et désapprouvé par l'auteur, est quand même plein de séduction pour des gens peu scrupuleux. La littérature romantique la plus morale dans ses tendances fait inconsciemment la propagande des vices qu'elle combat et principalement de l'adultère. Quoi de plus séducteur que la fine et vivante analyse que le passage des Proverbes, VII, 5-23, consacre aux agissements de la femme infidèle? Le moraliste a beau intercaler dans chaque pause de son récit des observations sages et prudentes, le lecteur reste sous la fascination du plaisir que la luxure semble apte à procurer. Je le répète, il semblait nécessaire de réagir contre l'effet délétère de cette partie des Proverbes, en montrant que les unions légitimes donnent lieu à des jouissances incomparablement plus intenses et plus agréables dès le moment qu'un amour sincère et destiné à ne jamais faiblir relie les jeunes cœurs. Notre recueil, abondant en scènes charmantes se passant tantôt dans une pénombre attrayante, tantôt devant la nature printanière ou devant un public enthousiasmé et éclatant en mélodieux dithyrambes, parut être le meilleur antidote contre le poison mielleux des passions illégitimes.

Quand notre recueil fut devenu hagiographique, on a pu sans grand'crainte le mettre entre les mains des étudiants en âge de se marier. Je dis « sans grand'crainte » parce que si des poèmes comme nos Cantiques répugnent à toute application abusive, l'exaltation de la beauté de la fiancée ou de l'épousée ne laissait toutefois pas d'inspirer quelque souci sur le sort des jeunes filles peu favorisées par la nature. Un autre barde se chargea d'y porter remède en composant une ode en l'honneur de la femme vaillante, proprette, soigneuse, ménagère, industrieuse, compatisssante pour les indigents, bonne mère de famille. Cette ode annexée aux Proverbes, toujours comme une œuvre de Salomon, finit par ces paroles significatives à l'adresse de l'héroïne :

Beaucoup de femmes se sont vaillamment conduites,
Mais toi, tu les dépasses toutes.
Fausse est la grâce, vaine est la beauté,
Une femme qui craint Yahwé mérite seule des éloges.
Rendez-lui les honneurs qu'elle a bien gagnés
Et exaltez ses actes devant le grand public ! (Prov., XXXI, 29-31).

Notre recueil eut toutefois à subir une dernière épreuve. A la naissance du christianisme, son prestige avait fortement baissé. L'Évangile le passe sous silence et les pharisiens sont bien près de le supprimer comme une œuvre licencieuse. Heureusement, le système allégorique de Philon avait déjà eu le temps de se propager en Palestine. Il fut sauvé et définitivement sanctifié par le mysticisme sectaire.

J. HALÉVY.

La fixation définitive de l'alphabet safaïtique.

(Suite.)

97.*a*. לחבב בן שנא פנמע ואלת רפח

« Par Ḥabîb, fils de Sâni et Nami', (fils de) Waalat, (fils de) Rafḫ. »

נמע de نمغ; on est tenté de corriger למע = لمع ou גמע جمع. — רפח, héb. רפח.

101. לנשבת בן בלר (?) בן מר בן [ע]ם בן רבן בן שר

« Par Nasbat, fils de Bagar (?), fils de Mar, fils de 'Am, fils de Raban, fils de Sarr. »

נשבת, نشب, « fortune, biens ». — בלר impossible; corriger בגר, بجر, ou בכר, بكر. — שר, شر.

109. לשנא בן חבב בן באסו בן ב . . .

« Par Sani, fils de Ḥabib, fils de Ba'asu, fils de B. . . » Tous ces noms sont connus

113 *c*.

לאאסד בן מחלם בן רבאל בן חב אשים בן עבד בן אוס קל

« Par A'sad, fils de Muḫlim, fils de Rab'êl, fils de Ḥabb, [fils de] Asyam, fils de 'Abd, fils de Aus, [fils de] Qal. »

אאסד, forme élative de אסד. — אשים, اشيم. — קל, قال.

119 *b*. לצברת בן קש(?)

Graffite déjà cité à propos du צ.

129. לחלאל בן שם בן צרפן...

Inscription déjà citée à cause du troisième nom. — שם se rapporte à شم.

131. Même pierre. לשרד

« Par Sarad »

Lecture douteuse ; de شرد, « s'enfuir, se réfugier ».

132. Même pierre.

למקטג בן שעאל

« Par Maqṭar, fils de Siʿaêl. »

מקטג est probablement une faute pour מקטר, de قطر. — שעאל, « compagnon (شيع) d'Êl ».

133. Hal., 187; Vog., 203.

למשני בן משער ונצב בן יחע שלט בן סקם

Déjà cité à propos de יחע.

137. לקעשמת בן קשל

« Par Qaʿsammat, fils de Qašal. »

קעשמת, en arabe on a les quadrilittères قعشب et قعصم. — קשל est peut-être l'arabe قصل.

138. לאב (?) בן קעשמת בן קשל בן בס בן יפח

« Par Ab(?), fils de Qaʿsammat, fils de Qašal, fils de Bas, fils de Yafakh. »

יפח, ar. يفخ, nom nouveau.

139. Hal., 180 ; Vog., 196.

לנשל בן אתם

נשל de نشل, « tirer, extraire, dérober ». — אתם, élatif de تم.

144. לשרבח בן ...

« Par Sarbaḫ, fils de ... »

שרבח, l'arabe possède un mot شربخ avec *kh* dur.

160. Hal., 125 ; Vog., 142 ; Wetz., pl. II, 2 *b*.

לדרס בן ממשי בן בעהרו

« Par Daras, fils de Mumsi, fils de Baʿharu (?). »

Le premier nom est דרס, דכס ou דבס, دبس, « miel ». — ממשי = ممشى, « qui fait marcher ». — בעהרו est obscur.

161. Hal., 124 ; Vog., 138 ; Wetz., pl. II, 2 *a*.

לממשי בן בעהרו

Père du précédent.

164. לשכל בן מט . . .

« Par Sakl, fils de Maṭ. »

שכל est l'arabe شكل, « forme ».

166 *a*. לשכל בן . . .

Même personnage.

168 *b*. Hal., 126 ; Vog., 139.

לשרב בן חן

« Par Sarib, fils de Ḥann. »

שרב de شرب, « boire ».

169 *b*. לשרב בן חנן בן סקם בן יעה בן חלן

« Par Sarib, fils de Ḥanan, fils de Saqam,
fils de Yaʿa, fils de Khêlan. »

Même personnage avec une généalogie développée. — יעה est un nom nouveau.

170. Hal., 117 ; Vog., 131.

לשרב בן בן נכשת בן אעלץ

« Par Sarib, fils de Ben-Nakšat, fils de Aʿlaṣ. »

176. Même personnage que dans 168.

179 *a*. לשיב ב[ן] סק

« Par Sayab (?), fils de Saq[am?]. »

Copie douteuse.

179 *b*. לאשלט בן שרב פמ...

« Par Ašlaṭ, fils de Sarib (?)... »

Le second nom est très douteux.

180. לציו סל בן פחשאל

« Par Ṣayu, fils de Sal, fils de Faḥsêl. »

Déjè cité à propos de ציו.

191 *c*. לגל עקש בן אלשן בן לעל

« Par Galᶜaqaš, fils de Alšan, fils de Laᶜl. »

Tout est douteux dans cette inscription. Le premier nom est peut-être בן־ (عقش) עקש ; les racines الش et لعل existent en arabe.

194. Hal., 137 ; Vog., 151.

לנכעשת בן וף

נכעשת serait-il un dérivé *nifᶜal* de כעש = كعش ? La copie de M. de Vogüé omet le ע. — וף est aussi un nom singulier ; la correction סף n'est que possible.

205 *a*. לשל בן מקם בן חמל בן נשרת בן כת בן ערמאל

« Par Sall, fils de Muqîm, fils de Haml, fils de Nasrat (?), fils de Katt, fils de ᶜArm'êl. »

Ces noms sont connus ; on hésite entre נשרת et נשבת.

210. לופר בן שהם

ופר de وفر ; שהם = شهم, « agile, audacieux ».

218. לחי בן רקש

« Par Ḥaï, fils de Raqs (?). »

רקש probablement راقش, participe de رقش, « orner, parer ».

217. לחלד [בן] שנא

« Par Khalid, [fils] de Sani. »

Noms connus.

214 לפאל בן שוות בן סע[ד]

« Par Faïl, fils de Sawwat, fils de Sa'd (?). »

שוות, dérivation douteuse.

216 *c*. לשנא בן כצר

כצר; à corriger כחר d'après le כחרת du n° 235.

228. Hal., 292; Vog., 309.

לחמש בן פסמי

חמש de حمش. — פסמי, faute pour מסמי. مسمى ou קסמי.

230. לקחש בן סעם פרעי ונחל בקל

« Par Qaḥis, fils de Sa'm; pâturage et dattes fraîches(?). »

קחש, ar. قحش, اقتحش; les substantifs arabes رعى, نخل, et بقيل forment la base de la traduction, d'ailleurs toute conjecturale des trois derniers mots de ce graffite.

231. לחנאל בן אנעם פחש (?) אחלט

« Par Ḥann'êl, fils de An'am et Ḥas (?), (fils de) Aḥlaṭ. »

חש (?) de حوش. — אחלט, élatif de حلط.

232. לרשן בן ונלא

« Par Rasan, fils de Wan'êl. »

רשן de رشن; ונלא faute pour ונאל.

233. לרשן בן ונאל ·וש חדל

« Fait par Rasan, fils de Wan'êl, (fils de) Was, (fils de) Khadal. »

Même personnage, bien que le nom du père puisse être lu ונאר.

244. לעבט בן שע בן סען בן חם

« Par ᶜAbṭ, fils de Siᶜ, fils de Saᶜn, fils de Ḥam. »

שע, cet élément se trouve dans le composé שעאל; n° 132.

251 *b*. לודי בן קש

« Par Waddi, fils de Qas. »

ודי semble venir de وُدّ ou وَدّ, « dieu de l'amour ».

255. לחנאל בן נשעאל

« Par Ḥanêl, fils de Nasaᶜêl. »

L'élément נשע correspond à l'arabe نشع ou نشغ.

267. לאשאל בן גזם פפעם על מ . . .

« Par Asel, fils de Gazam, en mémoire de M. . . »

אש est à lui seul un nom d'homme n° V. 257 (?). — גזם, جزم.

273. Hal., 287 ; Vog., 304.

לבני בן וסד בן חל בן אסחר בן באש בן אהנת בן אסלם

« Par Bani, fils de Asad, fils de Khal, fils de Askhar, fils de Bâïs, fils de Ahnat, fils de Aslam. »

וסד peut-être وسد ; la correction אסד est possible. — On hésite entre באש de بوش et ראש, راش.

276. לקיץ בן חמש

Graffite déjà cité à propos de la lettre צ.

277. לאחמש בן כ . . .

« Par Aḫmas, fils de K... »

אחמש, احمش, « décharné, doué de jambes grêles ».

284.

לבדל חלס בן לד פאשרק בן מחרן ארחב תמן מחלס תמו[ן]

« Par Badal, fils de Ḥals, fils de Lad et Asraq, fils de Maḫran, (fils de) Arḫab, (fils de) Têman, (fils de) Arḫab, (fils de) Muḫlis, (fils de) Têm(an ?). »

חלם, cf. Hal., 309 *b*; Vog., 326 *b*. — לד, Hal., 134; Vog., 148. — אשרק = اشرق, « brillant, resplendissant ». — מחרן de حور ou حير ; la copie ne permet pas de lire ou de corriger [מחרא]מן ; par conséquent, le nom suivant est ארחב = ارحب et non רחבת. — מחלם, dérivé de חלם. Le fils de Muḫlis portait probablement le nom de son grand-père.

300. Hal., 285 ; Vog., 302.

לשדד בן טע בן מומן

« Par Saddâd, fils de Ta', fils de Mumin (ou 'Auman). »

שדד = شداد ou شديد, « fort ». — טע = طوع ou طيع. — מומן = مامن, « fidèle »; mais la lecture עומן est aussi possible.

313. לשלט

« Par Salṭ. »

שלט = شلط, « couteau » ; ce ש est le radical et le ט ne peut entraîner la substitution en צ comme c'est le cas du ם.

316. לבני ב[ן] משער בן ספד אצמד

« Par Banî, fils de Mus'ir, fils de Safad, (fils de) Aṣmad. »
La boucle du י n'est pas achevée.

317 *a*. למעג בן משער בן ספד

« Par Ma'ag, fils de Mus'ir, fils de Safad. »

Un autre fils du précédent.

317 *b*. למשער בן ספד ודר

« Par Mus'ir, fils de Safad... »

Père du précédent; le groupe ודר est obscur.

318. לחרב בן אנעם בן משער בן ספד

« Par Ḥarb, fils de An'am, fils de Mus'ir, fils de Safad. »

Petit-fils du précédent.

321 *b*. לאנעם בן משׁער

« Par Anᶜam, fils de Musᶜir. »

Père du précédent.

321 *c*. לגחך בן משׁער

« Par Gaḫak, fils de Muᶜsir. »

Frère du précédent.

323. Au milieu des lettres effacées ou mal formées, on reconnaît la formule פחל נודר פחרא שׁנא שׁולת סלם dont l'obscurité reste aussi épaisse qu'auparavant.

325. לאשׁם בן ימסכאל

« Par Asam, fils de Yamsakêl. »

אשׁם de اشم ou de شم ; le א est très distinct, impossible de le prendre pour un ח. — Le premier élément de ימסכאל vient de מסך qui se présente isolé comme nom d'homme.

330. לשׁרק בן אענן

« Par Sarq, fils de Aᶜnan (?). »

שׁרק = شرق. — On est tenté de corriger אענן en אעני, nom connu.

334. Hal., 373 ; Vog., 391.

לשׁלק בן בס

« Par Salaq, fils de Bas. »

La copie de M. de Vogüé est très distincte.

337. Hal., 163; Vog., 177.

לבן אשׁיר בן כן

« Par Ben-Asyar (Asyab?), fils de Kan. »

Les deux lectures אשׁיר, اشير, et אשׁיב, اشيب, sont également possibles.

340. לשקד בן סבל

« Par Saqad, fils de Sabal (?). »

שקד, cf. شقدة. — סבל; la copie offre סרן; peut-être סרי.

343. לשער בן זבא

« Par Saʿr, fils de Zaba'. »

זבא s'est rencontré Hal., 111 *b*; Vog., 125.

350. לאבן בן פעי פנסרן בן אשל

« Par Aban, fils de Faʿi, et par Nasran, fils de Asl (?). »

אשל = اشل, « une sorte de mesure », aram. אשלא ; la lecture אשי est également possible.

356. לצער בן גחך בן משער

« Par Ṣaʿd, fils de Gaḫak, fils de Musʿir. »

Fils du personnage n° 321 *c*.

368. לקח בן חטט בן שמת...

Graffite déjà cité à propos du ח. — שמת, de شمت, شم ou شام.

369. בן טחלת בן ופסר בן ראש בן זש בן ענאל

« ... fils de Ṭaḫlat, fils de Wafsar (?), fils de Ra'is, fils de Zas (?), fils de ʿAn'êl. »

ראש ou באש, cf. n° 273. — זש, peut-être זר ou זג.

376. Hal., 194 ; Vog., 210.

למחש בן פסם בן סעד בן גמר

« Par Maḫis, fils de Fasam, fils de Saʿd, fils de Gamar. »

Cette copie corrige la copie de M. de Vogüé. — מחש = محش ou محيش. — פסם, faute pour קסם (?).

377. Hal., 195; Vog., 211.

לחבלת בן משער

« Par Khablat, fils de Musʿir . »

Noms connus ; la dernière lettre peut aussi être un ן, un א ou un ץ.

379. Hal., 356 ; Vog., 373.

לחצב בן משער בן חרי בן כן

« Par Khaṣib, fils de Musʿir, fils de Tharî, fils de Kann. »

Inscription citée à propos du ח. (Omise plus haut.)

380. לתמן בן אבשם

« Par Têman, fils de Absam. »

אבשם élatif de بشم.

385. למסך בן סען בן שרב בן כלמת פרגג

« Par Masak, fils de Saʿn, fils de Sarb,
fils de Kalamat et par Ragig. »

כלמת = كلمة, « parole ». — La lecture רגג paraît plus vraisemblable que שגג.

388. לשרב בן חן

« Par Sarb, fils de Ḥann. »

Personnage connu par 168 *b*, 176.

393 *b*. לסען בן חבב בן שנא פסלחו

« Par Saʿn, fils de Ḥabîb, fils de Sani et par Salḫu. »

Hal., 328, offre סלח sans ו final.

394 *a*. לחמל בן נשבת בן כת

« Par Ḥamal, fils de Nasbat, fils de Kat. »

Même inscription 205 *a*.

396. לעבד בן יעד פפעם על משׁח בן וׄם

« Par ᶜAbd, fils de Yaᶜd, en mémoire de Musiṯ́, fils de (?) Wam (?). »

יעד pour יעוד, de عاد. — משׁח de شاث.

400. לושם בן עמס

« Par Wasm, fils de ᶜAmas (?). »

ושם de وشم, « piquer ». — עמס, cf. עמוס.

404. פפעם על אשיו מעגין...

« ... En mémoire de Asiu de Maᶜg (ou « avec ») Gaian. »

Déjà cité à propos de צבח; le mot מעגין est-il un dérivé de מעג? Peut-être faut-il séparer מע גין, « avec (مع) Gaïan ».

406. לאצבח בן אד בן משׁער ואפו

Déjà citée à propos de אצבח.

410 *a*. לחשׁ בן ח...

« Par Ḥas, fils de Kh... »

Telle est en détail la série des inscriptions qui contiennent la lettre serpentine à laquelle il me paraît impossible d'assigner une valeur autre que celle du שׂ *sin* hébreu, malgré les cas nombreux où le ض arabe pourrait être placé sans la moindre difficulté. La riche variété des sifflantes arabes constitue même un sérieux élément d'incertitude pour la transcription d'un dialecte encore mal défini de ce groupe linguistique. Si l'écriture éthiopienne était encore à déchiffrer, on y chercherait tout d'abord les représentants des lettres arabo-sabéennes ד (ذ), ע (غ) et ח (خ) et on n'aurait pas facilement concédé que ces sons n'y existent point. Nous sommes dans la même situation en ce qui concerne le dialecte du Safa : nous hésitons à admettre sans preuves évidentes l'absence du ض dans cet

idiome si profondément arabe. Cependant, ainsi que je le dis plus haut, des combinaisons comme ضع, ضهم, ضرد, ضلط, ne laissent pas d'étonner surtout dans un dialecte septentrional. A la difficulté lexicographique vient se joindre une difficultté paléographique des plus sérieuses. On ne conçoit pas comment le son du צ dentalisé peut être rendu par une lettre qui dérive incontestablement du ש. Aussi longtemps qu'on croyait qu'elle exprimait le son du צ, on avait la ressource de la rapprocher de la forme archaïque. Pour le ض qui n'offre pas un son prévu dans l'alphabet phénicien, ce rapprochement n'est plus de mise. Par ces diverses raisons l'hypothèse nouvelle qui identifie la lettre en discussion avec le ש de l'écriture hébraïque semble avoir pour elle de très fortes probabilités, au moins jusqu'à plus ample information. Dans cette supposition, la forme matérielle de ladite lettre présenterait non seulement une analogie complète avec les couples ש et ש des Hébreux et س et ش des Arabes, elle expliquerait encore un procédé propre à l'écriture sabéenne précisément au sujet des relations entre ces consonnes. Le sabéen possède notoirement deux sortes de *s*; l'un est exprimé par un caractère qui revient en éthiopien et qui tire son origine du ס phénicien; l'autre se compose de deux ש placés dos à dos et réunis ensemble, ainsi ⧖ = ⧖. Or, la lettre safaïtique que nous discutons a bien l'air d'être composée de deux *śin* ⧖ placés l'un sur l'autre ⧖; de là l'aspect bizarre d'une longue ligne perpendiculaire fortement ondulée. La différence dans la juxtaposition des caractères identiques serait absolument insignifiante et le principal aurait été le fait assez remarquable que la réunion de deux ש aurait fourni en Sabée comme au Safa un signe nouveau pour exprimer un *s* particulier.

Malheureusement, la valeur ש de la lettre ondulée qui nous occupe ne peut être soutenue qu'à la condition que la lettre qui ressemble au ש sabéen soit réellement la chuintante sémitique commune. La certitude n'est peut-être pas aussi absolue qu'on le croit. Dans les alphabets tardifs, la forme antique peut devenir méconnaissable; ainsi, par exemple, le *śin* néo-punique

ne présente plus aucune analogie avec son modèle carthaginois. Dans ce dernier cas, la lettre serpentine représenterait infailliblement la chuintante même, qui est une lettre fondamentale de l'alphabet.

Il y a plus. Les recherches d'une nature très diverse auxquelles je consacre mes efforts depuis longtemps m'ont fait perdre de vue les remarques intéressantes que M. Carra de Vaux a publiées en 1894, dans la *Revue Sémitique* (pp. 251-258 et 362-374), sur les inscriptions lihyanites (?) rapportées par Huber et Doughty. Or, la première épigraphe qu'il examine est tracée près du dessin d'un cheval en colère, circonstance qui l'a déterminé à lire : הפרסת לבן חתף, « le cheval de Ben Hatf » (p. 253). Or, ce déchiffrement certain offre deux fois, pour la lettre פ, une forme analogue à l'*ôméga* grec, Ω, qui, mise debout, ᗡ, couvre souvent le signe que nous avons l'habitude de transcrire par ש. En appliquant cette valeur au signe safaïtique, les noms comme שלט, אשלט, שקלת, קשל, etc., se transformeront en פלט, אפלט, פקלת, קפל, etc., qui sont aussi usités ou, du moins, possibles en arabe classique. Par la même application, le signe safaïtique que je lis ן deviendra un ה, tandis que celui auquel j'ai attribué la valeur פ deviendra un ן. Il en résultera un double avantage : d'une part, un accord plus intime avec les formes sabéennes; d'autre part, la disparition des suffixes trop hébraïques לו, אמו, אחיתו, qui seront à lire לה, אמה, אחיתה, et, ce qui est beaucoup plus important, des noms propres terminés en ן à la façon nabatéenne. Au lieu de אבו, בומו, סעדו, etc., on aurait אבה, בהמה, סעדה, etc. L'inscription V. 184, gravée au-dessus d'un âne et qui m'est restée obscure à cause de la forme אאתן, se lira très bien : לחזם בן סור האתן, « à Ḥazm, fils de Sawar (?), appartient cet âne ». De même, D. 323, qui montre le dessin du même animal, donnerait למתי בן אסלם האתן, « à Mattî, fils de Aslâm (?), appartient cet âne ». Mais il y a plus, M. Carra de Vaux a comparé beaucoup de passages dans lesquels le groupe העמל est tracé près d'un dessin représentant un chameau, et comme ce groupe alterne avec הבכרת,

« jeune chamelle », il a conclu que עמל équivalait à גמל, « chameau ». Cette conclusion m'a paru alors évidente, et, dans mon exemplaire de la *Revue Sémitique*, j'ai griffonné au crayon sur la lettre ע un ג cursif, pour indiquer que ce signe à forme ovoïde pouvait être réellement un ג. En même temps j'ai noté un צ̄ sur le ד̄ du mot que l'auteur avait lu הרדן. Ces points devaient amener une série de changements considérables dans la transcription des mots safaïtiques. Depuis ce moment, je n'y ai plus pensé, et, chose curieuse, M. Carra de Vaux et moi-même nous avons totalement oublié la courte étude que j'ai faite des inscriptions arabiques dans la *Revue des études juives*, en 1892 (p. 16-19), et où j'avais établi la lecture des lettres ן et ה conformément à leurs modèles sabéens. J'y ai aussi signalé un signe de l'espèce β pour le son du ע̄. Tout cela m'a bel et bien échappé jusqu'à ce moment, et ce ne sont que certaines étrangetés, aperçues à une lecture attentive des dernières épreuves imprimées, qui m'ont rappelé que j'avais traité jadis les valeurs de quelques signes proto-arabes, car, autrement, je n'aurais pas conservé pour ces détails la transcription de 1877. De pareils accidents m'arrivent assez souvent dans mes autres études, où je me donne la peine d'expliquer ce que j'ai, depuis des années, expliqué avec des preuves à l'appui. Pour retourner à notre sujet, je me vois donc obligé de revenir sur ces diverses questions de lecture, qui compléteront l'étude présente. Le sujet en vaut bien la peine. Déjà, la seule présence d'Arabes purs si près des tribus araméennes, ou tout au moins profondément aramaïsées, soulève de grosses difficultés au point de vue de l'ancienne distribution des éléments ethniques dans l'Arabie septentrionale. Puis, on serait bien aise de savoir en quoi l'idiome safaïte, dont l'écriture se rattache sans aucun doute très étroitement à celles des Lihyanites et des Proto-Arabes du désert, se distinguait de ceux de ces populations; s'il contient les particularités grammaticales et lexicographiques qui caractérisent l'arabe classique du Qorân. Ces questions offrent un haut intérêt et sont dignes d'attirer l'attention complète des sémitisants. J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne.

(*Suite et fin.*)

Le parallélisme postpositionnel entre le complément et le verbe.

Pour donner plus de clarté au verbe hiératique, on reprend après les indices pronominaux la postposition de l'objet qui précède, ou du moins le synonyme de cette postposition, laquelle fait alors fonction d'un adverbe de lieu, de relation ou de direction. Ce moyen extérieur met en évidence l'unité de la phrase sans affecter en quoi que ce soit le verbe qui suit et qui demeure toujours dans son indécision primitive relativement à la manière dont l'action est exécutée. Le parallélisme en cause qui se constate dans les textes les plus archaïques présente le schéma suivant : 1° *ta-ta*; 2° *da-da*; 3° *ku-ku*; 4° *ru-ru* = *ra-ra*. Nous avons donné plus haut quelques passages où la forme *ru* remplace la vocalisation ordinaire *ra*. Dans le cas de parallélisme nos textes offrent constamment *ru*, probablement dans le but d'éviter la confusion avec le complément phonétique *ra* des syllabes nombreuses qui se terminent par *r*. Le dédoublement de la postposition est naturellement facultatif et dépend de l'appréciation momentanée du scribe qui peut en omettre l'un ou l'autre. On s'en rendra un compte exact par les extraits ci-dessous.

a) *Postposition adverbe ta.*

Exemples :

1. kur-ta mu-na-ta-dul-du (IV, n° 1, col. II, 3) « de la montagne il a fait venir ».
2. lŭ-giš-uh-ki-ra e-na-sum nam-e-na-ta-kud (V, n° 1, 5-7), « aux hommes de G.-U. j'ai rendu le serment que j'ai reçu ».
3. nam-e-ta-kud-du (V, n° 1, 27, 51), « pour le serment qu'ils ont prêté ».
4. e-bi id-nun-ta gu-edin-na-ku ib-ta-ni-ud-du (VI, n° 1, col. 2, 1-3), « ce canal, du grand fleuve à Gu-edin il l'a fait sortir ».

5. nigin kŭ lah-ga zal-da an-nin-gir-su-ge ab-ta-gu-e mu-na-gim (*ibid*, n° III, 15-16), « le vase d'argent brillant qu'à N.-G. a été promis, il a fait ».

6. Uru+a-a-ki-ta mu-na-ta-dul-du (VII, n° 1, 8-9), « de la ville d'Arua j'ai fait venir (la stèle) ».

7. kur ta mu-na-ta-en-dul-du (*ibid*, n° 2, col. II, 4), « de la montagne il lui a fait venir ».

8. kur mà-gan-ki-ta nâ-kal im-ta-dul-du (X, st. A, col. II, 6, III, 1 : st. C. col, III, 14-15 ; st. E, col. VIII, 16-17 ; st. H, col. II, 5-6), « de la montagne de Magan du dolorite il a fait venir ».

9. lŭ ĕ-an-na-ta ib-ta-ab ud-du-ud-du-a (X, st. C, col. IV, 5-6), « celui qui de Bit-Šamê la (statue) fera sortir ».

10. uru mu-azag bil im-ma-ta-lal (X, st. E, col. II, 21-22), « la ville pure il a fait briller ».

11. uš-bi mu-azag bil im-ta-lal (*ibid.*, col. III, 11-12), « sa fondation pure il a fait briller ».

Analyse littérale :

1. *kur-ta*, «, montagne-de », *mu-na-ta*, « il de (là), *dul-du*. « porter ».

4. *e-bi*, « canal-ce » *id-nun-ta*, « fleuve-grand-de », *gu-edinna-ku*, « à Gu-edin », *ib-ta*, « le de (là) », *ni-ud-du* », il sortir ».

6. *uru+a-a-k-ta*, « ville Arua-de », *mu-na-ta*, « il-de (là), « *dul-du* « faire venir ».

7. *kur-ta*, « montagne-de », *mu-na-ta* « il-de (là) », *en-dul-du*, « il faire venir ».

8. *kur-mă-gan-ki-ta*, « pays-Magan-de », *nă-kal*, « pierre kal », *im-ta*, « il de (là), *dul-du*, « faire venir ».

9. *lŭ-ĕ-an-na-ta*, « celui qui Bit-Šamê-de », *ib-ta*, « cela (la stèle) de (là) », *ab-ud-du-ud-du-a*, « il (neutre) sortir-sortant ».

Les autres passages suppriment *ta* dans le premier membre de phrase ; je le rétablis entre crochets.

2. *lŭ-giš-uh-ki-ra*, « homme-giš-uh-à », *e-na-sum-nam-[ta]*, « il donner-serment-[là] », *e-na-ta-kud* « il-là prêter ».

3. *nam-[ta]*, « serment-pour », *e-ta-kud-du*, « il-[pour]-prêtent ».

5. *nigin kŭ-lah-ga zal-da an-nin-gir-su-ge-[ta]*, « vase-argent-brillant Nin-Girsu-[pour] », *ab-ta-gu-e*, « cela-pour (lui) promis », *mu-na-gim*, « il faire ».

10. *uru-mu-azag-[ta]*, « ville-pure-[dans] », *bil*, « splendeur », *im-ma-ta-lal*, « il-là-remplir ».

11. *uš-bi mu-azag-[ta]*, « fondation-sa-pure-[dans] », *bil* « splendeur, *im-ta-lal*, « il-là-remplir ».

b) *Postposition adverbe da.*

Exemples :

1. enim-da gur-ra-da-an-enim-da an-da-gur-ra (V, n° 1, 47), « contre la parole (donnée) fera retourner ».
2. giš-uh-ki-da dam-ha-ra e-da-ag (VI, n° 1, col. 1, 25-27), « j'ai livré bataille à (= contre) Giš-Uh ».
3. en à (= id)-kal-li pa-te-si giš-uh-ki-da ki e-da-sur (*ibid*, 39-42), « avec Bel-Akalli, patesi, le terrain de G.-U., il a délimité ».
4. bar-še-bi nu da sud-sud-da-dug (*ibid.*, col. II, 27), « les épis (?) de ce blé de ne pas disperser (il) a ordonné ».
5. giš-ur-ur-ku e-da-lal (*ibid.*, col. III, 10), « les troupes ennemies il a attaqué ».
6. ur-lum-ma ba-da-kar šag-giš-uh-ki-ku e-gaz (*ibid.*, 15-18), « Urlumma vaincu, au milieu de G.-U. il a tué ».
7. edin-da e-da-kid-kid (*ibid.*, 24), « dans (= sur) la plaine il a fait rester ».
8. gir-su-ki-ta giš-uh-ki-ku kar-dar-ra-a e-du (*ibid.*, 30-33), « de Girsu à Giš-uh victorieux il est venu ».
9. id-zid-ku a-šag gan-tum-ne an-ta-bal-e-da = ... e-da-bal (*ibid.*, col, VI. 15-16), « à la rive droite, le champ « jardin fertile » arrogamment ils traverseront ».
10. kur-kur u-sal-la mu-da-nă (VII, col. II, 17-18; cf. col. III, 22-23), « les pays en tranquillité il a fait rester ».
11. kalam-e a hül-la mu-da-e (*ibid.*, 19-20 ; cf. 35-39), « le monde d'eau de joie il a abreuvé ».
12. šed mu-da-gi-gi (*ibid.*, 45), « d'une enceinte il a fait entourer ».
13. kalam-eki-šag-ga igi-ha-mu-da-gab (*ibid.*, 29-31), « sur le monde avec faveur qu'il lève les yeux ».
14. nam-šag-ga mu-tar-ri-ku-a šu-na mu-da-ni-ti-e-ne (*ibid.*, 32-34), « la bienveillance fixée par lui (aux habitants) par leurs mains (qu')il le fasse prendre ».
15. an-ra-ni an-nin-giš-zi-da an-ba-u ĕ-uru-azag-ga-na mu-na-da tur-tur (X, st. E, col. VIII, 11-15), « ses dieux Nin-Kitti (et) Bau dans le temple Eru-ellu il a fait entrer »

Analyse littérale :

a) *Parallélisme da-da.*

1. *enim-da*, « parole-contre », *gur-ra-da-an*, « retourner contre-il ».
2. *giš-uh-ki-da*, « Giš-uh-contre », *dam-ha-ra*, « bataille », *e-da-ag* « il-contre-faire ».

3. *en-ă-kal-li pa-te-si giš-uh-ki-da*, « Bel Akalli, patesi-Giš-uh-avec », *ki-e-da-sur*, « lieu il-avec-limiter ».

4. *bar-še-bi*, « épi-ce », nu-da-sud-sud, « non-là-disperser », [*e*]-*da-dug*, « il-là-dire ».

7. *edin-da*, « plaine-sur », *e-da-kid*, « il-là-dessus-laisser ».

15. *an-ra-ni an-nin-giš-zi-da-an-ba-u e-uru-azag-ga-na*[*-da*], « dieux-ces-Nin-G.Z.- dieu Bau maison-ville-pure-sa-[vers] », *mu-na-da-tur-tur*, « il-là-faire entrer ».

b) *Parallélisme ku-da.*

5. *giš-ur-ur-ku*, « ennemis-sur », *e-da-lal*, « il sur-attaquer ».

9. *id-zi-da-ku*, « main-droite-sur », *a-šag-gan-tum-ne*, « champ jardin-fertile », *an-ta*, « arrogamment », *bal-e-da*, « passer-il-sur ».

c) *Omission d'une particule.*

6. *ur-lum-ma ba-da-kar*, « Urlumma-il (neutre)-là-vaincu », *šag-giš-uh-ki-ku*, « cœur-G.U.-dans », *e*-[*da*]-*gaz*, « il-là-tuer ».

8. gir-su-ki-ta giš-uh-ki-ku, « de Girsu à Giš-Uh », *ka-dar-ra-a*, « vaincu, fugitif (?) », *e*-[*da*]-*du*, « il-[là]-alla.

10. *kur-kur u-sal-la*-[*da*], « pays-tranquillité-[en] », *mu-da-nă*, « il-là-reposer ».

11. *kalam-e-a-hŭl-la*-[*da*], « le monde-eau-joie-avec », *mu-da-e*, « il-avec-arroser ».

12. *šeg*-[*da*], « enceinte-avec », *mu-da-gi-gi*, « il-avec-faire-entourer ».

13. *kalam-e-ki-šag-ga*-[*da*], « monde-faveur-[avec] », *igi-ha-mu-da-gab*, « œil-que-il-avec-lever ».

14. *nam-šag-ga mu-tar-ri-a-ku*, « bienveillance fixée-par », *šu-na*, « main-sa », *mu-da-ni-ti-e-ne*, « il-par-le-prendre pl. ».

Postpositions adverbes ku et ru.

Exemples :

1. ur-ha-lu-up-ni-gab-ku mu-na-ku-ki (=gin)-na (IV, n° 1, col. III, 2-3), « Ur-halup comme portier il a placé ».

2. nam-ti-gal-lŭ en-an-na-tum-ku + ma a mu + ku šub + na = nam-ti-gal-łŭ-en-an-na-tum-ma-ku u mu-na-ku-šub (VII, n° 3, 9-12), « pour la vie de son roi Bel-šamê-ukîm ceci il a présenté ».

3. gu-id-lum-ma-şir-ta-ka e-ku-kid (VI, n° 1, col. III, 20-21), « sur la rive de Id-lum-ma-şir-ta il a laissé ».

4. kur-kur-ru-sag-e-ru-sig (V, n° 2, col. IV, 23-24), « (ce) pays il a dévasté ».

5. Elam sag-e-ru-sig (*ibid.*, col. VI, 7), « Elam il a dévasté ».

6. kiš-ki sag-e-ru-sig (*ibid.*, 9), « sur Kiš il a porté la désolation ».

7. uru-unu-ki-e gud-gim sag-an-ku mu-ru-gur (VIII, col. II, 31), « la ville d'Uruk comme un taureau jusqu'au sommet du ciel j'ai dressé ».

8. gu-an-ku-mu-ru-gi (*ibid.*, col. III, 1-2), « le sommet jusqu'au ciel il a établi ».

9. nam-lŭ-qal u-rig-gim šu-dagal ha-mu-ru-dug (*ibid.*, 24-26), « son armée comme l'herbe de multiplier qu'il ordonne ».

10. zag-an-na-ge si-ha-mu-ru-di (*ibid.*, 27-28), « les sanctuaires qu'il rende prospères ».

Analyse littérale.

a) *Parallélisme ku-ku.*

1. *ur-ha-lu-up ni-gab-ku*, « Urhalup portier-à », *mu-na-ku-gin-na*, « il-à-plaçant ».

2. *nam-ti gal-lŭ en-an-na-tum-ma-ku*, « vie- roi-Bel-šamê-ukin-à (= pour) » a *mu-na-ku-šub*, « ceci-il-à (= pour)-offrir ».

b) *Parallélisme ku-ru.*

7. *uru-unu-ki-e gud-gim-sag-an-ku*, « Uruk - taureau - comme sommet-ciel-à », *mu-ru-gur*, « il-à-dresser ».

8. *gu-an-ku*, « sommet-ciel-à », *mu-ru-gur*, « il-à-dresser ».

c) *Parallélisme ru-ru.*

4. *kur-kur-ru*, « pays-à », *sag-e-ru-sig*, « tête-il-à-briser ».

d) *Suppression de la première particule.*

3. gu-id-lum-ma-sir-ta-ka-[ku], « rive-Id-lumma-ṣirta-sur », *e-ku-kid*, « il-sur-laisser ».

5. *Elam-ru*, « Elam-à », *sag-e-ru-sig*, « tête-il-à-briser ».

6. *kiš-ki-[ru]*, « Kiš-à », *e-ru-sig*, « il-à-briser ».

9. *nam-lŭ-qal-rig-gim šu-dagal-[ru]*, « troupe-herbe-comme-multiplier-à », *ha-mu-ru-dug*, « que-il-à-ordonner ».

10. *zag-an-na-ge-[ru]*, « côté-ciel-de-[à] », *si-ha-mu-ru-di* = *ha-ma-ru-si-di*, « qu-il-à-prospérer ».

e) *Suppression de la seconde particule.*

1. an-nin-gir-su gud-an-en-lil-lal-*ra* ... mu-na-ru (II, n° 1, col. 1, 1-7), « à N.-G. héros de Bel ... il a construit ».

2. ĕ-ne-bi kur-kur-kur-ra-*ku* mu-na-ru (*ibid.*, col, II, 4-5), « *en Bit-mêlamšu-matâtu* il a construit ».

3. mă-al kur-*ta* gu-gàl-giš mu-du (lal?), « de Maal, la montagne, toute sorte de bois il a fait venir ».

Ces trois exemples offrent des spécimens de phrases qui suppriment les particules *ta*, *da*, *ku*, *ru* devant le verbe. C'est même la règle chaque fois que le complément indirect est séparé du verbe par un long complément direct ou une incise compliquée. La fréquence de ces sortes de constructions me dispense d'en donner un plus grand nombre d'exemples.

Devant le témoignage irrécusable des exemples que nous fournissent les documents que nous venons d'étudier, disparaissent dans leur néant absolu les prétendus infixes verbaux qu'une philologie à tout faire a réussi à introduire en pseudo-sumérien. Des verbes à préfixes *ka* (*ku*), *da*, *ra* (*ru*), *ta* n'ont jamais existé; ces particules, simples échos des postpositions précédentes, ne se rattachent ni au phonème pronominal qui précède, ni au phonème verbal qui suit. Ce ne sont donc pas des suffixes comme ils ont été qualifiés jusqu'ici par toute l'école assyriologique, y compris moi-même, mais des adverbes complétifs. Leur présence constitue une simple redondance, qui, quoique utile dans un sens à la clarté de la phrase, est loin d'être indispensable ou seulement nécessaire. Il va sans dire que les comparaisons de ces adverbes avec les infixes verbaux ouralo-altaïques homophones ne reposent sur aucune base sérieuse. Ce n'est que beaucoup plus tard que la juxtaposition *da-ra* ou *ra-da* entre dans l'usage du style hiératique ; nous y reviendrons à l'occasion.

Nos textes ne fournissent pas de noms de nombres écrits phonétiquement.

Notre investigation sur la grammaire du système hiératique dans les textes les plus archaïques de la Babylonie est parvenue à son terme. Le mystère des formes bizarres qui lui donnent un aspect exotique a complètement disparu devant l'intelligence exacte de tous les éléments qui entrent dans leur composition. En parcourant les centaines de phrases de la version babylonienne de la seconde colonne, tout philologue impartial reconnaîtra que dans les grandes lignes la construction

syntaxique est la même dans les deux colonnes. Une telle coïncidence prouve d'une manière indubitable que le système en cause doit son origine au génie sémitique local et à aucune autre source linguistique imaginable, fût-elle même une langue sœur très proche. Il est en effet absolument impossible de suivre de près la construction babylonienne dans une traduction hébraïque ou araméenne. A plus forte raison est-il inimaginable que deux langues tout à fait différentes puissent calquer leurs phrases l'une sur l'autre. Comme l'indigénat de la syntaxe babylonienne est mis hors de doute par la présence inaltérée dans les textes sémitiques originaires du pays de Lulubi, de l'Assyrie, de la Susiane où il n'y a pas la moindre trace de « Sumériens », même d'après ceux qui croient à leur existence préhistorique en Babylonie, on ne peut raisonnablement éviter la conclusion que le pseudo-sumérien, loin de présenter une langue, n'est qu'un système de rédaction particulier destiné tout d'abord à exprimer la langue babylono-sémitique, le seul idiome littéraire du pays. Cette conclusion ne saurait être infirmée par les quelques cas exceptionnels dans lesquels l'ordre des mots dans la phrase ne coïncide pas dans les deux systèmes rédactionnels. Un système d'idéographisme conventionnel ne cherche même pas à imiter strictement la construction de la phrase vivante. Le système des chiffres romains offre les combinaisons II, III, IV, VI, IX, XL, c'est-à-dire « un + un » = « un + un + un » = « moins un + cinq », « cinq + un », « moins un + dix », « moins dix + cinquante », pour dire « deux », « trois », « quatre », « six », « neuf », « quarante ». L'ordre des chiffres arabes est de même purement conventionnel : on écrit 11 (= « dix + un »), 12 (= « dix + deux »), 13 (= « dix + trois »), 70 (= « sept fois dix »), 80 (= « huit fois dix »), 90 (= « neuf fois 10 ») et on prononce : onze, douze, treize, soixante-dix, quatre-vingts, quatre-vingt-dix. Et cependant la nécessité de mieux adapter l'ordre des chiffres à celui des noms de nombre réels ne s'est jamais manifestée ni chez les Romains, ni chez les peuples modernes de l'Europe. Cela est également vrai lorsque les chiffres sont représentés par les lettres de l'alphabet comme c'est le cas des Sémites, des Grecs : nulle part la disposition systématique

des lettres-chiffres ne calque la numération vivante. J'ai depuis longtemps trouvé le motif de la déviation syntaxique qui a changé en *postpositions* les particules *ka*, *ge*; *ku*, *ra*, *ta*, *da*, *gim* qui représentent les *prépositions* babyloniennes *ana*, *ina*, *iśtu*, *ullu*, *itti*, *kima*. La position postpositive a pour but d'indiquer que les monosyllabes précités sont dépouillés de leur puissance ordinaire de mots pleins et descendus au rang de simples particules de relation qui n'ont pas la valeur des autres racines. Par contre, les particules dont la racine et par conséquent la signification est claire, conservent fidèlement leur position prépositive comme les prépositions babyloniennes qu'ils sont destinés à exprimer. Deux de ces prépositions figurent dans les textes archaïques, ce sont *ki*, « avec », de *kiu*, « terre, lieu (ar. قَاعٌ) » et *śag* = *libbu*, « cœur, milieu ». Dans d'autres inscriptions, un peu plus récentes, on constate l'emploi des prépositions *muh*, « sur », l'équivalent du babylonien *muh* de *muhhu*, « sommet de la tête », et *en* répondant à *adi*, « jusqu'à », et d'autres encore.

Il est compréhensible que ce déplacement des particules, aussi longtemps que sa raison d'être restait énigmatique, ait pu donner lieu à l'erreur que le « sumérien » fait usage de postpositions à l'instar des langnes ouralo-altaïques. Ce fait avait frappé les premiers déchiffreurs et leurs élèves l'ont ensuite accepté de confiance. Ils croyaient alors que la rédaction allographique était entièrement phonétique sans aucun mélange d'idéogrammes. Par suite de mes efforts, la conviction générale admet à présent qu'en sumérien même on ne peut plus décider du premier coup si tel ou tel caractère est un phonème ou un idéogramme. Mais une partie des assyriologues ont encore de la difficulté à saisir qu'un phonème n'est pas pour cela seul un mot organique et réel. M. Radau dit : « Si nous avons des formes telles que *hul*, *mu-hul*, *ba-hul*, la première peut-être appelée « idéographique » et primitive, mais la seconde et la troisième forme ne le peuvent pas. *Ma* et *ba* montrent simplement que *hul* doit-être tenu pour un verbe et non pour un adjectif. » Mais n'est-ce pas s'arrêter à la surface ? Car aucune de ces trois syllabes ne sont des mots vrais, mais des sons artificiels

comme les noms des lettres de notre alphabet. Dès le moment que l'on concède que dans l'équation *mu* ou *ba-hul* = *u-halliq* le phonème *hul* exprime l'idée de la racine *halaqu*, « détruire », de quel droit refuse-t-on d'admettre que les phonèmes *mu* et *ba* puissent représenter l'indice personnel *u*? Il faut être conséquent avec soi-même. Le même auteur demande encore : « Et comment devons-nous expliquer les « infixes » et les « postfixes », la formation verbale et toutes les autres particularités de cet *idéographisme*? » Notre réponse sera catégorique : les « infixes » n'existent point et les autres particularités sont suffisamment expliquées dans les paragraphes qui précèdent; et si quelque menu détail manque encore de clarté, on peut être assuré que la possession d'exemples plus nombreux finira par la rendre complète. Puis, est-ce que les choses les plus près de nous ne présentent pas parfois des énigmes encore irrésolues? La somme de nos connaissances ne s'en ressentira guère. Mais quand M. Radau ajoute : « Comment expliquer les tablettes et les syllabaires et les autres inscriptions qui se rencontrent dans ces deux « modes d'écrire? », je commence à craindre qu'il n'ait entendu qu'une seule cloche, naturellement celle des sumérístes, nous l'engageons donc à entendre aussi l'autre, celle des antisumérístes, surtout les réponses que j'ai faites à MM. Lehmann et Weissbach dont il cite les écrits. En attendant, témoignons-lui notre sincère reconnaissance de nous avoir fourni l'occasion de placer la question sumérienne sur le vrai terrain de la discussion scientifique. L'époque héroïque des attaques personnelles est passée. Les assyriologues qui croient encore au sumérisme ont le devoir, en rompant le long silence observé jusqu'à cette heure, de justifier leur thèse, non par la réponse globale et interrogative « comment peut-on expliquer tel ou tel détail si on n'admet pas l'existence d'un élément allophyle », mais en descendant dans les détails expliqués plus haut pour en donner une explication meilleure et plus conforme au résultat de l'ethnographie et de la philologie modernes. Cette tâche incombe surtout comme une dette d'honneur arrivée à l'échéance, aux assyriologues qui ont contribué à la propagation du sumérisme et avant tous les autres à M. le professeur Friedrich Delitzsch, qui s'est temporairement enrôlé sous le

drapeau antisumérien. M. Delitzsch a motivé son adhésion dans le 25e paragraphe de sa grammaire assyrienne qui fit grande impression en Allemagne. En retournant à l'ancienne orthodoxie, il s'est contenté d'arracher ce paragraphe compromettant de sa grammaire et de faire de celle-ci une nouvelle édition amaigrie, mais il a omis de démolir un à un tous les arguments signalés en faveur de mon opinion et qui dépassaient de beaucoup les limites dans lesquelles je m'enferme depuis 1880. Dans un cas pareil, le silence n'est plus d'or, mais de vil métal. J'adresse donc de nouveau en ce lieu aux suméristes pour lesquels mes sentiments amicaux n'ont jamais varié, un appel pressant qui, en raison de mon âge, sera probablement le dernier. Hommes de science, remplissez votre devoir envers la science !

Senex vos adjurat amici!

J. HALÉVY.

L'Épisode de la femme adultère.

Cet épisode dramatique est rapporté dans l'évangile de Jean, chapitre VIII, versets 3-12, et ne se trouve pas dans les évangiles synoptiques. Voici dans quelles circonstances cette scène a été combinée d'après le récit de l'auteur. Le peuple, ayant souvent entendu et goûté les discours de Jésus, était divisé sur son sujet. Les uns le tenaient pour un prophète; les autres disaient qu'il était le Messie annoncé par les anciens prophètes et attendu avec impatience par les fidèles. La dernière opinion se heurta à l'objection que le Messie selon les Écritures ne viendra pas de Galilée, mais de la race de David et de la petite ville de Bethléem son lieu d'origine (*ibidem*, VII, 40-43). Le dernier jour de la fête des Tabernacles (*ibidem*, VII, 2), les pharisiens dépités de voir que personne ne voulait arrêter Jésus pour lui demander compte d'avoir profané le Sabbat (*ibidem*, VII, 21-23) poussèrent des injures contre la foule sympathique à leur adversaire en ajoutant qu'aucun des pharisiens ou des sénateurs, c'est-à-dire des hommes versés dans les livres bibliques, ne peut croire en lui de quelque manière qu'on l'envisage. En cela, ils se sont matériellement trompés, car un d'entre eux, nommé Nicodème, était venu trouver Jésus la nuit pour s'initier à sa doctrine (*ibidem*, III, 1-21). Nicodème fit remarquer à ses collègues que la loi ne permettait de condamner personne sans l'avoir auparavant entendu et sans s'être informé de ses actions, mais les pharisiens, non sans avoir conçu quelque soupçon à son égard, lui répondirent sèchement qu'il ne sort jamais de prophète de Galilée. Le lendemain matin, Jésus ayant recommencé à instruire le peuple amassé autour de lui dans l'enceinte du temple, les pharisiens cherchaient à lui faire dévoiler ses doctrines hérétiques d'une manière irrécusable (*ibidem*, VII, 44-VIII, 2). Maintenant, je fais suivre textuellement le récit de l'apôtre, d'après la traduction de Sacy revue sur l'original grec :

3. Les scribes et les pharisiens lui amenèrent (ἄγουσι δέ) une femme qui avait été surprise en adultère et la faisant tenir debout au milieu (du peuple),

4. Ils dirent à Jésus : Maître, cette femme vient d'être surprise en adultère ;
5. Or, Moïse nous a ordonné dans la loi de lapider de telles femmes (= les adultères) ; donc que dis-tu ?
6. Ils disaient ceci en le tentant afin d'avoir de quoi l'accuser. Mais Jésus se baissant, écrivait avec son doigt sur la terre.
7. Comme donc ils continuaient à l'interroger, il se leva et leur dit : Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre.
8. Puis, se baissant de nouveau, il continua à écrire sur la terre.
9. Mais ceux qui l'avaient entendu parler (de la sorte), convaincus par leur conscience, se retirèrent l'un après l'autre, les vieillards sortant les premiers ; et ainsi Jésus demeura seul avec la femme qui était au milieu (de l'entourage).
10. Alors, Jésus se relevant lui dit : Femme, où sont tes accusateurs ? Personne ne t'a-t-il condamnée ?
11. Elle lui dit : Non, Seigneur. Jésus lui répondit : Je ne te condamnerai pas non plus. Va-t'en et à l'avenir ne pèche plus.
12. Jésus donc parlant de nouveau au peuple leur dit : Je suis la lumière du monde, etc.

Voici quelques observations critiques.

Verset 7. La particule « donc » (οὖν = V. *autem*) marque l'impatience des pharisiens à la vue du peu d'empressement que Jésus avait mis à leur donner son avis.

Verset 9. Le membre de phrase « convaincus par leur conscience » (καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι) manque dans la Vulgate qui écrit : « *Audientes autem unus post unum exibant.* » On verra plus loin le motif de cette suppression. — Je traduis ἐν μέσῳ = *in medio* : « au milieu du peuple », non « au milieu de la place » (Sacy), parce que le peuple est toujours resté là après le départ des pharisiens accusateurs et de la femme accusée ; cela résulte du verset 12, où Jésus continue à prêcher à la foule qui l'entourait.

Verset 12. Sacy a supprimé à tort la particule οὖν = *ergo* ; ce récit se rattache étroitement au verset 2 dont il forme la continuation. Le passage 1-11 n'est au premier aspect qu'une incidente qu'on pourrait enlever sans déranger en quoi que ce soit l'allure de la narration. Il manque en effet dans le codex Sinaiticus.

SINGULARITÉS DE L'ÉPISODE

L'incident de la femme adultère soulève plusieurs réflexions qui sont de véritables énigmes :

1. Comment se fait-il qu'un récit aussi caractéristique de la nouvelle doctrine ait été inconnu aux trois évangélistes dits synoptiques? Et s'ils l'ont connu, pourquoi ne l'ont-ils pas incorporé dans leurs recueils? Eux qui notent au cours de leur narration le plus petit geste, la parole la plus insignifiante du Maître, eux qui relèvent avec soin toutes les circonstances extérieures de lieu et de temps dans lesquelles les événements le concernant ont été effectués, peuvent-ils garder un silence absolu sur une sentence si remarquable qui met dans la plus tangible évidence l'énorme différence qui distingue l'esprit de la nouvelle législation de celui de l'Ancien Testament? Objectera-t-on que malgré la tradition, les trois premiers évangélistes ont pu repousser une doctrine qui leur paraissait dangereuse ou simplement inopportune à être prêchée aux Juifs et aux Grecs en dehors de l'Asie Mineure? Outre que cette solution comporte une nouvelle énigme, on se demande encore pourquoi ils ne l'ont pas adapté à la mentalité de la majeure partie de leurs lecteurs? Nous savons par expérience combien ces sortes de modifications coûtent peu à ces narrateurs. Le fameux sermon qu'on appelle « sermon sur la montagne » d'après Matthieu (v, 1) a été tenu dans une vallée selon Luc (vi, 17); la béatification des pauvres et de ceux qui souffrent de toute sorte de privations dans leur vie (Luc, vi, 20-22) est tournée par Matthieu (v, 3-6) à l'adresse des pauvres d'esprit et de ceux qui sont affamés et altérés de la justice. Les transformations vont même jusqu'à la contradiction absolue; ainsi, selon les uns, Jésus vint au monde pour y apporter la guerre (Matthieu, x, 34; Luc, xii, 49-51), selon les autres, il est le roi de la paix (Hébreux, xii, 2-3). Je crois superflu d'allonger la série de ces variations plus ou moins substantielles.

La question se résume par conséquent dans le dilemme suivant : Si l'épisode qui nous occupe est authentique les évangélistes synoptiques ont sciemment et arbitrairement supprimé

le fait historique le plus considérable de l'action législative de Jésus ainsi que l'importante doctrine qu'elle inaugurait ; si au contraire, l'épisode est une pure légende d'adeptes imaginative, en l'incorporant dans son récit et en propageant la doctrine qui en résulte, le disciple aimé de Jésus ne tiendrait même pas la promesse faite par ses autres compagnons de ne raconter que ce qu'ils ont vu de leurs propres yeux et entendu de leurs propres oreilles.

Je viens d'exposer le problème préliminaire dans sa dernière acuité; mais comment le résoudre? A mon avis l'événement en cause faisait partie d'un recueil contemporain qui se proposait de compléter les lacunes des évangiles les plus anciens et il a été interpolé dans le VIIe chapitre du quatrième évangile au lieu qui s'y prêtait le mieux, soit par Jean, soit par le dernier compilateur du recueil définitif. L'idée de l'interpolation explique d'abord les trois faits signalés plus haut, savoir son caractère isolé et encombrant dans le passage où il se trouve, son absence dans les évangiles synoptiques et son élimination dans certains codex canoniques. A cela s'ajoute une autre raison qui nous paraît souveraine. Dans les autres récits dont les héroïnes sont des pécheresses, celles-ci font acte d'adoration ou de profonde confiance envers le Maître et obtiennent de lui des éloges et même la rémission des péchés (Matthieu, IX, 22 ; XV, 28; XXVI, 13 ; Marc, V, 34 ; VII, 29 ; Luc, VII, 48 ; VIII, 48 ; Jean, XI, 5); la femme adultère ne montre aucune reconnaissance à Jésus de l'avoir sauvée d'une mort terrible et Jésus lui dit seulement de ne pécher plus sans seulement se préoccuper du péché d'adultère déjà consommé. Il domine ici évidemment un esprit tout différent de celui qu'on signale dans les récits analogues de nos évangiles. L'investigation suivante nous aidera à mieux préciser cet esprit particulier. Pour y mieux parvenir, il est indispensable de se rendre un compte exact de la teneur du récit.

Quelques scribes pharisiens lui amènent insidieusement une femme surprise en adultère et que la loi condamne à mort par la lapidation. Qu'ont-ils fait du complice qui doit subir le même sort? Ils ont dû cependant l'avoir eu entre les mains, puisque autrement le cas de flagrant délit n'existerait point. Selon la

doctrine pharisienne il faut des témoins oculaires pour accuser quelqu'un d'un crime qui peut entraîner le suprême supplice. Le complice a-t-il réussi à leur échapper, alors Jésus pour se débarrasser de leur obséquiosité n'avait qu'à dire : Amenez-moi le coupable pour voir que vous n'êtes pas victimes d'une illusion. Il y a plus, toute cette parade relative à l'introduction de la femme dans le temple en présence du Maître n'avançait guère la cause des adversaires; ils auraient obtenu le même résultat, voire un meilleur résultat, en posant carrément cette simple question : « Maître, la loi ordonne de lapider les adultères ; que dis-tu? » Ils auraient ainsi échappé à la honte d'entendre la flétrissure personnelle : « Que celui *d'entre vous* qui est sans péché », etc., et à celle de devoir s'éclipser un à un à la vue d'un public qui les connaissait parfaitement. Enfin la consultation de Jésus dans les dispositions du récit n'avait pas le sens commun; c'était une affaire de jurisprudence qui incombait aux magistrats de haut rang; elle échappait à la compétence d'un simple moraliste.

A la parade inutilement étalée de la part des pharisiens insidieux correspond une parade également inutile de la part du prédicateur populaire. Jésus ayant entendu la question se baisse, écrit avec son doigt sur la terre et ne dit rien; puis, cédant à l'insistance des inopportuns, il lance le mot acéré et se remet à écrire avec son doigt sur la terre en attendant le départ complet des hypocrites. A quoi ces inclinations et ces passes digitales sur la terre pouvaient-elles servir? On suppose communément que Jésus notait les noms des faux dévots et que ceux-ci en voyant que Jésus connaissait leurs noms prenaient le parti de s'esquiver les uns après les autres. Il y a une petite difficulté, c'est que le sol de l'enceinte du temple était pavé; avec le doigt on pouvait simuler l'écriture, mais non pas tracer des signes lisibles. A quoi bon, je le répète, cette double simulation graphique?

Enfin, toutes les parties de l'entretien de Jésus avec la femme coupable sont loin de présenter une clarté suffisante. Après la phrase : « Femme, où sont tes accusateurs? » qui exprime évidemment l'idée que l'accusation tombe faute d'accusateurs, que peut signifier la question de Jésus : « Per-

sonne ne t'a-t-il condamnée ? » Sans accusation comment une condamnation est-elle imaginable ? Enfin, au «Non!» prononcé par la femme, Jésus réplique : « Ni moi non plus, je ne te condamnerai pas » ; le pourquoi de cette abstention se trouverait aisément si « moi » impliquait la proposition relative : « qui suis également chargé de péchés », mais une telle pensée n'a pu se présenter à l'esprit du traditionniste et par conséquent la réplique ne dit pas grand'chose. Nous avons déjà fait remarquer plus haut la froideur glaciale de la dernière phrase : « Va-t'en et à l'avenir ne pèche plus! » ; la culpabilité de la femme est donc admise et néanmoins Jésus la renvoie sans un mot de blâme pour le passé et sans le moindre enseignement ou conseil salutaire pour éveiller en elle un sérieux repentir ; c'est bien étonnant. On n'y reconnaît pas le Jésus moralisateur.

APLANISSEMENT DES DIFFICULTÉS

Après une mûre réflexion, je suis arrivé à penser que la dernière remarque du paragraphe précédent contient en effet la clé de toutes ces complications. Ce n'est pas le Jésus doctrinaire que nous avons dans cet épisode, mais le Jésus sage, ingénieux et piquant, qui sait se tirer d'embarras par un trait d'esprit subit et si adroitement lancé que les adversaires en sont étourdis et obligés de se dérober par une honteuse débandade. Ce second Jésus qui n'est pas forcément différent du premier, conformément à la maxime « Soyez candides comme des colombes et rusés comme des serpents » qu'il recommande à ses disciples[1], se complaît souvent à embarrasser ses adversaires dans les filets qu'ils avaient tendus pour lui. J'ai fourni plusieurs exemples de ce procédé dans l'étude que j'ai consacrée aux livres de *Tobie et d'Akhiakar* (*Revue Sémitique*, 1900, p. 61 et ss.) ; j'y reviendrai tantôt. En attendant il me paraît utile de signaler la frappante analogie que notre récit présente avec celui de l'histoire de Suzanne. Dans l'un comme dans l'autre il s'agit d'une femme accusée du crime d'adultère ; la femme, qui allait être lapidée, est sauvée par l'intervention

1. Matthieu, x, 16 ; cf. Actes, xxxiii, 6.

d'un juge improvisé qui réussit à confondre les vieillards qui combinent l'accusation. Ce sont là des ressemblances fondamentales qui en font suggérer d'autres qu'on aurait tort de négliger. Le profond mépris que Jésus témoigne aux accusateurs qu'il ne daigne même regarder en face que pour les frapper de son écrasante sentence donne, si je ne me trompe, à penser que l'accusation n'était qu'une machination combinée de connivence avec la femme dans le but malveillant de tirer de la bouche de Jésus une observation hostile à l'autorité de la loi; au fond cette femme était aussi innocente que Suzanne du crime d'adultère qui lui a été imputé. Jésus devine la ruse et exécute magistralement les faux dévots précisément par la citation de la sentence légale sur laquelle ils avaient compté pour le faire trébucher. Le commentaire qu'il ajoute à cette sentence est tel que l'orthodoxie la plus pure n'aurait pu le récuser. Car d'après la doctrine pharisienne les adultères sont inaptes à servir comme témoins. On comprend maintenant le sens des mots : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre. » Jésus n'a certainement pas eu l'intention d'effacer du code pénal le crime d'adultère et de détruire la pureté de la famille. En s'exprimant de la sorte, il n'a fait qu'imiter le langage sévère des prophètes qui traitaient leurs contemporains d'abjects adultères (Osée, VII, 4; Jérémie, IX, 1; Ézéchiel, XVI, 4) et cette épithète a été aussi émise par lui-même (Matthieu, XII, 39; XVI, 4); ce n'est qu'un assaut de mauvaise humeur momentané qui ne tire pas à conséquence. Osée, IV, 14, offre le plus ancien modèle de cet argument : « Je ne condamnerai pas leurs filles qui se prostituent ni leurs brus qui commettent l'adultère puisque eux mêmes sacrifient avec les courtisanes et font des offrandes avec les prostituées publiques. » Ici de même, Jésus admet, comme chose indiscutable, la criminalité de l'adultère, mais tient à ce que les exécuteurs de la peine ne soient pas eux-mêmes passibles du châtiment qu'ils font infliger aux autres; il est aux prises avec de faux zélateurs et il les cingle de son sarcasme mordant. Dans ce contexte, le membre de phrase : « convaincus par leur conscience » (verset 9), sous-entendu « d'avoir commis eux-mêmes l'adultère » soit matériellement, soit seulement dans

son cœur (Matthieu, v, *passim*), est indispensable et fait certainement partie intégrante de l'édition originale. Plus tard, un scribe à tendances dogmatiques ayant cru voir dans « sans péché » (ἀναμάρτολος) le sens général de « sans nul péché », trouva la sentence trop attentatoire aux bonnes mœurs et crut bien faire de supprimer l'incidente « convaincus par leur conscience » du verset 9 qui semblait présenter les pharisiens sous un jour très favorable et diamétralement opposé à l'imputation continuelle d'hypocrisie ; et la Vulgate a adopté ce sentiment. Tout comme dans le roman de Suzanne, la débandade commence par les vieillards qui ont sur leur conscience un fardeau des plus lourds, tandis que la femme, ne pouvant pas s'échapper en catimini comme les hommes, demeure clouée sur place tout étourdie des suites de sa supercherie. Pour Jésus, il lui reste seulement à s'informer si les juges officiels ne l'avaient pas condamnée à mort avant d'être amenée auprès de lui. Sur la réponse négative de la femme, il se contente de la renvoyer avec la seule recommandation de ne plus pécher à l'avenir, c'est-à-dire de ne plus donner un coup de main aux hypocrites pour tendre des pièges aux innocents : créature faible, coupable seulement d'une complicité dans une tentative de chantage, elle ne méritait pas de reproche spécial. L'incident n'a soulevé aucune contestation de la part des auditeurs pharisiens et Jésus a pu reprendre tranquillement le fil de son discours pour un instant interrompu.

Il reste à expliquer le geste de l'écriture sur le pavé du temple. On admet communément que Jésus traçait les noms des témoins et que ceux-ci craignant d'être reconnus par le public favorable au Maître, s'esquivèrent prudemment. La vraisemblance ne paraît guère appuyer une pareille hypothèse qui suppose en même temps l'omniscience du héros. J'ai déjà fait remarquer plus haut que le tracé exécuté avec un doigt sur les pierres du pavé ne devait pas être très lisible. Puis, cette crainte même n'avait aucune raison d'être, car si les pharisiens ont fini par trouver des hommes pour arrêter Jésus à cause de certaines paroles censées hérétiques, c'est précisément parce que leur personne et leur doctrine étaient considérées comme intangibles. On l'a bien vu au dénouement tragi-

que du drame principal, où les disciples s'étaient sauvés dès le début pour ne pas être reconnus et où Pierre lui-même avait par trois fois renié celui qui l'avait destiné à être la pierre fondamentale de son Église. D'ailleurs, la liberté de l'enseignement datait d'un temps immémorial en Israël et les sectes les plus opposées de l'époque qui nous occupe, pharisiens, saducéens, esséniens, boéthusiens, hérodiens, jouissaient du même droit et avaient la faculté de prêcher ouvertement au public. Enfin, l'hypothèse en discussion doit son origine au texte de la Vulgate qui ne contient pas les mots originaux : « et convaincus par leur conscience », qui motivent, on ne peut mieux, la fuite secrète des témoins. En effet dans la version latine : « *Audientes autem unus post unum exibant* », donne par elle seule plutôt l'impression que les témoins sont partis de leur bon gré comme pour mettre fin à l'ennui qu'ils avaient causé à Jésus, ce qui est cependant des plus inexacts quand on examine l'ensemble du récit. En un mot, l'idée de la crainte d'être nominalement indiqués aux avanies de la foule n'a pu être conçue par les témoins et par conséquent le geste de l'écriture doit avoir une autre signification.

J'ai déclaré à plusieurs reprises que l'occasion me manque absolument de compulser les commentaires pour m'informer si les exégètes modernes ont agité cette question et comment ils l'ont résolue. Je suis donc seul responsable de la manière de voir que je présente aux lecteurs de la *Revue Sémitique*. A mon sentiment, le geste d'écrire sur la terre les noms des intrigants qui sont venus le tenter, se rattache intimement aux conceptions religieuses de toutes les époques du judaïsme. Les écrits de l'Ancien Testament mentionnent souvent que les hommes vertueux sont inscrits dans un livre commémoratif gardé dans le ciel auprès de Dieu. Comme complément de l'inscription des justes *au ciel*, inscription qui leur assure la vie éternelle (Exode, XXXII, 32 ; Psaumes, LXIX, 29 ; Malachias, III, 16), l'inscription des pécheurs *sur la terre* annonce à ceux-ci la destruction absolue et irrévocable. Ce côté menaçant de la croyance à la juste rémuration des actions humaines est clairement envisagé dans Jérémie, XVII, 13, où on lit : « Espoir d'Israël, ô Yahwé ! tous ceux qui t'abandonnent seront confondus et ceux qui se dé-

tournent de toi (וְסוּרֶיךָ pour וסורי) seront inscrits (יִכָּתֵבוּ) sur la terre, parce qu'ils ont abandonné la source d'eau vive, (toi) Yahwé. » L'exégèse juive reconnaît qu'il s'agit de la condamnation aux peines de l'enfer. C'est sans nul doute aussi le sentiment de la Vulgate : *recedentes a te in terra scribentur*; même la mauvaise leçon יִכָּתְבוּ pour יִכָּתֵבוּ qui sert de base à γραφήτωσαν, « que (Dieu et les anges) écrivent (les impies) sur la terre (ἐπὶ τῆς γῆς) » suppose l'interprétation sus-indiquée à laquelle conduit d'ailleurs la phrase suivante et dernière du verset.

Dans le Nouveau Testament, Jésus atteste formellement la croyance relative à l'inscription des justes dans le livre céleste. Aux disciples qui exprimaient leur satisfaction d'avoir opéré des cures miraculeuses, il affirma d'abord la chute de Satan sur la terre, puis il ajouta : « Voici (non « Vous voyez que », Sacy), je vous ai donné le pouvoir de marcher sur (= « écraser » non « fouler aux pieds », Sacy) les serpents et les scorpions et sur (ἐπί = *super*) toute la puissance de l'ennemi (= de Satan) et rien ne pourra vous nuire. Néanmoins, ne mettez point votre joie en ce que les esprits (impurs) vous sont soumis; mais réjouissez-vous plutôt de ce que vos noms sont écrits dans les cieux (Luc, x, 18-20). Ceci constaté, n'y a-t-il pas lieu de penser que la conception complémentaire s'impose, savoir que les noms des méchants seront écrits sur la terre, symbole des enfers qu'elle renferme dans ses profondeurs, et qui seront leurs futures demeures? Tout me fait donc croire que Jésus a réellement fait mine d'écrire les noms des faux témoins sur la terre afin de leur inspirer une crainte salutaire et de les forcer à réfléchir sur leur mauvaise action. Il leur a donné cet avertissement tacite aussitôt qu'il a entendu leur question qui attestait leur duplicité, et il l'a répété après avoir lancé sa sentence spirituelle. Le succès fut complet : les hypocrites s'éclipsèrent furtivement sans regarder en arrière.

Il ne serait peut-être pas inutile de résumer d'une manière précise l'ensemble du tableau. Cherchant un prétexte pour empêcher Jésus d'enseigner le peuple amassé dans la cour du temple, quelques-uns parmi les pharisiens et les scribes fanati-

ques s'entendent avec une femme de leur espèce pour présenter insidieusement à Jésus un cas matériel d'adultère dont la femme serait coupable et eux-mêmes les témoins du flagrant délit. Ils espéraient que cette fois Jésus serait ou obligé d'attaquer la validité de leur témoignage corroborée par la coupable elle-même, soit de se prononcer contre la rigueur de la loi qui condamne la femme adultère à être lapidée. Dans l'une comme dans l'autre de ces alternatives il commettrait une infraction formelle contre les prescriptions de la loi et ils seront autorisés à l'appréhender pour lui faire un procès d'hérésie. Le complot était bien combiné et ils se croyaient absolument sûrs du succès. Pour leur malheur, ils ne comptaient pas avec la perspicacité et l'intuition extraordinaires de leur adversaire. Quand la bande se présenta devant Jésus, celui-ci était assis par terre entouré d'une foule sympathique à laquelle s'étaient mêlés un certain nombre de pharisiens qui, encore que très conservateurs par principe, n'avaient pour lui aucune haine particulière. Du premier coup d'œil, le Maître se douta du tour lugubre qu'on voulait lui jouer et, par un éclair subit d'esprit, trouva le moyen de confondre les faux dévots sans provoquer du tumulte dans l'assemblée. A peine les entendit-il formuler le sujet de leur consultation qu'il se baissa et fit le geste d'écrire avec son doigt sur la terre. En ce faisant il leur montra en même temps le mépris qu'il avait envers des félons de leur calibre et le terrible châtiment qui leur était réservé selon le recueil sacré dont ils avaient l'audace de se constituer les défenseurs. Puis comme, quoique profondément blessés, ils feignaient de ne rien comprendre afin d'échapper aux risées du peuple et insistaient pour obtenir une réponse immédiate et catégorique, il se redressa sur son siège et les ayant étourdis par la pointe spirituelle beaucoup plus claire : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre », il reprit de nouveau son geste méprisant et menaçant à la fois, jusqu'à ce qu'ils se fussent tous clandestinement retirés. Les lâches partis, la femme fut renvoyée après qu'il eut été publiquement informé par elle que les juges officiels n'avaient jamais été saisis de lui faire un procès d'adultère; et la simple admonestation « et à l'avenir ne pèche plus » suffit à régler son compte.

Les auditeurs ne voyant qu'à la surface des choses devaient croire que les témoins avaient renoncé de bonne volonté à maintenir leur accusation contre la femme et ne trouvaient rien d'extraordinaire dans la façon d'agir du maître galiléen.

MÉTHODE DE DISCUSSION ET AUTHENTICITÉ DE L'ÉPISODE

Dans notre étude sur Akhiakar, nous avons établi trois sortes de parallélismes entre la méthode de ce sage assez mondain et celle que Jésus employa dans ses discussions avec les pharisiens. Notre récit appartient visiblement à la troisième catégorie que j'ai formulée de la manière suivante :

« Éviter la réponse nette en mettant comme condition d'avoir une explication qu'on sait d'avance que l'adversaire ne pourra ou ne voudra pas donner. »

Exemples d'Akhiakar :

1. « Pharaon dit à Akhiakar : Voici une meule brisée ; viens, couds-la ensemble. Akhiakar prit une pierre et dit : Donne-moi du fil de cette pierre et je la coudrai ensemble. »

Exemple évangélique :

« Les Juifs dirent à Jésus : Par quelle autorité fais-tu ces choses et qui t'a donné ce pouvoir? Jésus leur répondit : J'ai aussi une demande à vous faire, et, si vous me répondez, je vous dirai par quelle autorité je fais ces choses. D'où était le baptême de Jean, du ciel, ou des hommes? Mais eux, ayant de bonnes raisons pour ne pas émettre un avis décisif, répondirent donc à Jésus : Nous ne savons. Et il répondit aussi : Je ne vous dirai pas non plus par quelle autorité je fais ces choses (Matthieu, XXI, 23-27).

« La différence dans l'attitude des deux héros s'explique logiquement par leur caractère respectif. Le sage Akhiakar, cherchant à désarmer par un fin trait d'esprit des adversaires qui se croient malins, les met en déroute par sa demande très calme et n'a plus besoin d'y ajouter un seul mot. L'auteur des miracles évangéliques, irrité du soupçon que ses interlocuteurs jetaient sur l'origine de son pouvoir, fait brusquement connaître à ceux-ci sa décision de couper court à l'entretien. »

Lorsque j'écrivis ces mots j'étais loin de me douter que je trouverais dans l'Évangile un exemple encore plus adéquat. C'est pourtant la cas avec l'épisode de la femme adultère qui, si l'on fait abstraction des éléments secondaires du tracé par terre et du mot adressé à la femme se résume en ceci :

Les pharisiens disent à Jésus : « Voici une femme adultère; la loi ordonne de la lapider, que dis-tu? » Ils se croient très malins, mais Jésus les met en déroute en disant avec un calme parfait : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre! »

En voici la formule abstraite :

« Éviter l'explication nette en posant une condition que les adversaires ne peuvent pas remplir. »

L'identité foncière avec la formule n° 3 d'Akhiakar me paraît incontestable.

Nous sommes maintenant en mesure de résoudre la dernière question, relative à l'originalité de ce récit dans la place où il se trouve actuellement dans l'évangile de Jean. Je penche volontiers vers l'affirmative et je m'appuie sur une raison qui me semble péremptoire. Dans son discours immédiatement repris, Jésus proclame ses propres qualités en disant : « Je suis la lumière du monde, celui qui me suit ne marche point dans les ténèbres; mais il aura la lumière de la vie » (v. 12). A quoi les pharisiens lui font cette réponse significative : « Tu te rends témoignage à toi-même ; ton témoignage n'est pas véritable. » L'allusion à notre épisode ne saurait être méconnue. Ces lettrés qui ne trouvaient rien à redire quand il démasquait les faux témoins de la scène précédente, lui font remarquer que le témoignage qu'il se rend à lui-même ne possède pas un degré plus grand de vérité, où comme diraient les juristes, de valabilité. Le droit talmudique maintient rigoureusement le principe : « L'homme (= le témoin) ne peut pas prétendre à être cru dans le cas où il est personnellement intéressé » (אין אדם נאמן על עצמו). La réplique de Jésus (14-18) porte le caractère franchement mystique qui est le trait particulier du quatrième évangile ; néanmoins les mots « moi, je ne juge personne » sont encore l'écho du procès que nous étudions, où

Jésus s'est décidément refusé à faire fonction de juge. Au point de vue de la critique littéraire, l'épisode de la femme adultère est tiré d'un recueil contenant les paraboles et logia sapientiaux de Jésus; les évangélistes les ont assaisonnés de remarques morales ou dogmatiques, mais le fond primitif s'en détache avec assez de certitude.

J. HALÉVY.

K 6292.

Le fragment K 6392, signalé plus haut par M. Boissier (cf. p. 146, n. 1), et le passage K 4334, col. I, l. 7-21, ne diffèrent que par de légères variantes et se complètent l'un l'autre; on a ainsi :

. . . . . .
[arah] apin-gab-a mi-nu-ú ú-[kul-ta-ka]
[su]-un-gi-ri ina nar-ti-u
[u] ṣip-pa-ta ina ú zíd nu lah ta-pat-[tan]

arah gan-gan-ud-du mi-nu-ú ú-kul-t[a-ka]
5 ka-bu-ut anšu édin-na ina a-ṣ[a an ir]
ù in-nu-ri ša aš-[a-an]
ina ki-sim-mi ta-pat-[tan]

arah ab-ba mi-nu-ú ú-kul-ta-[ka]
bi-na-at uz-qa-b[i-é]
10 ša ina ba-ṣi šu-n[u-lu]
ù ra-bi-ik-ka [mu-ši]
ša nâr ud-kib-nun-ki ni-nun-n[a][1]

arah aš-a-an mi-nu-ú ú[-kul-ta ka]
ša pu-uh-ri šu-uh-hu ša an[šu zi-ka-ri]
15 zi-é ur-ku zi-é. . . . .
tu-ma-la ma ta-[pat-tan]
/////// ú-ul tag-da-mar
. . . . . ri-ka [ú-šar-ri-pu]
. . . . . .

CH. VIROLLEAUD.

1. La transcription des lignes 8-12 a été donnée par Bezold, p. 784.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Iyasu (Ier), roi d'Éthiopie de 1682 à 1706.

(Suite.)

ወበ፳ወ፪ ፡ ዓመት ፡ ሐገየ ፡ በጐንደር ፡ ወጸመ ፡ በጭ
ቅላ ፡ መንዘ ፡ ወእምድኅረ ፡ በዓለ ፡ ፋሲካ ፡ ዘመተ ፡ ወ
ምበርያ ፡ ወፀብዖ ፡ ለሸንቅላ ፡ ወማኅረከ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ ፡
ወገብአ ፡ መዲናሁ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተሠይሙ ፡ እጨ
ጌ ፡ ወልደ ፡ ሐዋርያት ፡ ወመምህር ፡ ቀማክቴክጽ ።

ወበ፳ወ፫ ፡ ዓመት ፡ ሖረ ፡ ጭቅላ ፡ መንዘ ፡ በወርኃ ፡
ሐምሌ ፡ ወነበረ ፡ ህየ ፡ እስከ ፡ በዓለ ፡ ቅዱስ ፡ ዮሐንስ ፡
ዓውደ ፡ ዓመት ፡ ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ አመ ፡ ፮ለመስከረ
ም ፡ ወረደ ፡ ዓውሎ ፡ ወነፍሐ ፡ ነፋሰ ፡ አዜብ ፡ ወዘረ
ወ ፡ ኵሎ ፡ አብያተ ፡ ወምኵራባተ ፡ ዘውስተ ፡ ትዕይን
ት ፡ ወአንኃለ ፡ ጥቅመ ፡ ወአጽራሐ ፡ ዘንጉሥ ፡ ወሞቱ ፡
ብዙኃን ፡ ዕድ ፡ ወአንስት ፡ በንሕለተ ፡ ጥቅም ፡ ውስተ ፡
አንቀጸ ፡ ዝን ፡ ተከል ፡ [ወሞቱ ፡ በውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሊ
ቀ ፡ ማእምራን ፡ ማሞ ።] ወከዕበ ፡ ዘረወ ፡ አብያተ ፡ ክር
ስቲያናት ፡ ኢየሱስሃ ፡ ወአባ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ እስ
ከ ፡ ወድቀ ፡ መስቀለ ፡ ወርቅ ፡ ዘላዕሌሁ ። ወሞተ ፡ በጅ
ር ፡ ወንድ ፡ አሞንዮስ ፡ ስትዮ ፡ ፈውሰ ፡ በውእቱ ፡ ጊ
ዜ ፡ ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ንጉ(fol. 45)ሥ ፡ ጐንደር ፡ ለ
በዓለ ፡ መስቀል ፡ ውኅዘኑ ፡ ብዙኃ ፡ በሞተ ፡ አሞንዮስ ፡
ወበከየ ፡ ሎቱ ። ወእምዝ ፡ አኀዘ ፡ ለኢየሱስ ፡ ሞአ ፡ ወ
ሞቅሐ ፡ ወወሀበ ፡ ለፀበኛ ፡ አምሳሌ ፡ ወሞተ ፡ በህየ ፡

ወነበረ ፡ በጐንደር ፡ ወገብረ ፡ በዐለ ፡ ጥምቅት ፡ በሀየ ፡ ወተጠምቀ ፡ በቃሐ ፡ ወወፅአ ፡ ምስለ ፡ ሥርዓተ ፡ መንግሥት ፡ ተቀጺሎ ፡ አክሊለ ፡ ወተፅዒኖ ፡ ፈረሰ ፡ እስከ ፡ ቤቱ ፡ ወድምፀ ፡ ነፍጥሂ ፡ ኮነ ፡ ከመ ፡ ድምፀ ፡ መብረቅ ፡ ወነጐድጓድ ። አሜሃ ፡ ሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ እምኮዬ ፡ እኅታ ፡ ለዕቅብቱ ። ወአመ ፡ ፳ ፡ ወ፪ ፡ ለጥር ፡ ተንሥአ ፡ እምጐንደር ፡ ወዘመተ ፡ ጊቤ ፡ ዓዲዎ ፡ ፈለገ ፡ ግዮን ፡ ወበጽሐ ፡ እስከ ፡ እናርያ ፡ ዘቀተለ ፡ ወማኅረከ ፡ ሶቤሃ ፡ ዘአልበ ፡ ጐልቀ ፡ ለዲላምሂ ፡ መልአከ ፡ ኃይሎሙ ፡ ለጋላ ፡ ቀተሎ ፡ ወጐንደየ ፡ ሀየ ፡ ወነበረ ፡ ፮አውራኃ ፡ ወተራከበ ፡ ዓቢይ ፡ ኅዘን ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሶበ ፡ ሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ቅድስቴ ፡ ዕቅብቱ ፡ ወሖረ ፡ ባርከንታ ፡ ከመ ፡ ይብኪ ፡ ላቲ ፡ እስመ ፡ ኮነ ፡ ያፈቅራ ፡ ወከረመ ፡ ሀየ ፡ እምብዝኃ ፡ ኅዘን ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ገብአ ፡ መዲናሁ ፡ ለበዐለ ፡ መስቀል ።

ወበ፯ ፡ ወ፬ ፡ ዓመት ፡ [ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ተሠይመ ፡ እጨጌ ፡ አባ ፡ መተከ ፡ ወሞተ ፡ በሻ ፡ ማሞ ።] ተጋብኡ ፡ ብዙኃን ፡ መነኮሳት ፡ እምዋልድባ ፡ ወመጐና ፡ ወእምከልአን ፡ ማኅበር ፡ እምአድባራት ፡ ወደስያት ፡ ወእምኵሉ ፡ በሐውርት ፡ ወብዙኃን ፡ ካህናት ፡ ማእምራን ፡ ወሊቃውንት ፡ ውስተ ፡ ጐንደር ፡ በእንተ ፡ ጉባኤ ፡ ወኢኮነ ፡ በውእቱ ፡ ዘመን ፡ ጉባኤ ፡ እስመ ፡ ተቀሐዉ ፡ ወተናፈቁ ፡ በሃይማኖት ፡ ወበእንተዝ ፡ ተበዓሱ ፡ መነኮሳት ፡ ወካህናት ፡ ወሊቃውንት ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ወሖሩ ፡ በበሐውርቲሆሙ ፡ አባ ፡ ኂቃላዎስ ፡ ወአባ ፡ ኤዎስጣቴዎስ ፡ ምስለ ፡ አኃዊሁ ፡ ወረዱ ፡ መጐና ፡ ወተምዕዓ ፡ ንጉሥ ፡ ወሠዓሮሙ ፡ ለእጨጌ ፡ ዮሐንስ ፡ እምአመ ፡ ተሠይሙ ፡ በ፲ ፡ ዕለታት ። ወበእንተዝ ፡ ኅዘኑ ፡ መነኮሳት ፡ ወሊቃውንት ፡ ወካህናት ፡ ዘደብረ ፡ ሊባኖስ ፡ ወኵሉሙ ፡ እለ ፡ ሀብሩ ፡ ም

ስሌሆሙ ፡ በሃይማኖት ፡ ሶበ ፡ ርእዩ ፡ ውእተ ፡ ግፍዓ ፡ ዓቢየ ። ወበማእከለ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ፡ እንዘ ፡ ሀለወ ፡ ወፅ
አ ፡ ንጉሥ ፡ ተኅቢኦ ፡ እምጕንደር ፡ ኅዲጎ ፡ ኵሎ ፡ ሥ
ርዓተ ፡ መንግሥቱ ፡ ሀየ ፡ ወእኂዞ ፡ ኅዳጣነ ፡ ሰብአ ፡ እ
ምእለ ፡ ይነብሩ ፡ ውስተ ፡ ውሣጤ ፡ ቤቱ ፡ ወወረደ ፡ ደ
ምብየ ። ወ(fol. 46)እንዘ ፡ ይነብር ፡ ሀየ ፡ ድኅረ ፡ ወረደ ፡
በ፫ዕለታት ፡ ውዕየ ፡ በእሰት ፡ ጕንደር ፡ ወአብያተ ፡ ንጉ
ሥ ፡ ወቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅዱስ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወሰሚዖ ፡
ዘንተ ፡ ሖረ ፡ ምጽራሐ ፡ ወነበረ ፡ ኅዳጠ ፡ መዋዕለ ፡ በ
ሀየ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አቤቶ ፡ ቄርሎስ ፡ እኁሁ ፡
ለደጅ ፡ አዝማች ፡ ዮስጦስ ፡ ወእምዝ ፡ ወፂኦ ፡ ወረደ ፡
ገነተ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ከመ ፡ ይባእ ፡ ማየ ፡ ሕይወት ፤ ወእ
ንዘ ፡ ይበውእ ፡ ሀየ ፡ ሶበ ፡ ሞተ ፡ አቤቶ ፡ ወልደ ፡ ጊ
ዮርጊስ ፡ በሕማም ፡ ፈንፃፃ ፡ ወልደ ፡ ለወይዘሮ ፡ እሌኒ ፡
ለአኩ ፡ ቦቱ ፡ ወሶበ ፡ አይድዕዎ ፡ መጽአ ፡ ወንጨጥ ፡ ይ
ብኪ ፡ ምስለ ፡ እኅቱ ፡ ወበከየ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ኪዳኔ ፡
ወነበረ ፡ ኅዳጠ ፡ እንዘ ፡ ይበኪ ፡ ወያስተጻንዓ ፡ ለእኅቱ ፡
በሀየ ። ወእምዝ ፡ ወፅአ ፡ ወሖረ ፡ እንጦንስ ፡ ከመ ፡ ይ
ባእ ፡ ቤተ ፡ ብለኔ ፡ ወበሀየኒ ፡ ነበረ ፡ ንስቲተ ። ወእም
ዝ ፡ ወፂኦ ፡ መጽአ ፡ ልጆሜ ፡ ወነበረ ፡ ውስተ ፡ ቤቱ ፡
ወሶበ ፡ ከልሑ ፡ መነኮሳት ፡ ዘዳጋ ፡ መጺኦሙ ፡ ኀቤሁ ፡
በእንተ ፡ ነገረ ፡ ሢመት ፡ አሞቅሖሙ ፡ አባ ፡ አስካል ፡ በ
ምክንያተ ፡ ሥጠተ ፡ ነጋሪት ፡ ወሤመ ፡ ኪያሁ ፡ ሢመ
ተ ፡ ዳጋ ፡ በውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ረከቦ ፡ ደዌ ፡ ለንጉሥ ። ወ
እምዝ ፡ ወረደ ፡ ኀበ ፡ ቤተ ፡ አባ ፡ አስካል ፡ ወፈትሖ
ሙ ፡ ለእለ ፡ ተሞቅሑ ፡ መነኮሳት ፡ ወነበረ ፡ ወጸመ ፡ በ
ሀየ ። ወእምዝ ፡ ፈነዎ ፡ ለአባ ፡ አውስግንዮስ ፡ መጕና ፡
ያምጽኦሙ ፡ ለእለ ፡ ወረዱ ፡ መነኮሳት ፡ ወይሚጦሙ ፡ በ
በዕገሮሙ ፡ ዓዲ ፡ ወፅአ ፡ እምልጆሜ ፡ ወሖረ ፡ መንገለ ፡

ሰገባ ፡ ከመ ፡ ይበእ ፡ ማየ ፡ ሕይወት ፡ ወእምህየ ፡ ተመ
ይጠ ፡ ቍንዝላ ፡ ወነበረ ፡ ኅዳጠ ፡ እምኔሁ ፡ ወመጽአ ፡
ካዕበ ፡ ልጆሜ ፡ ለበዐለ ፡ ፋሲካ ። ወተንሢአ ፡ እምህየ ፡
ሖረ ፡ ይበባ ፡ በምክንያተ ፡ ጉባኤ ፡ ወአስተፋነዎሙ ፡ ለ
ስዱዳን ፡ መነኮሰት ፡ ወለሰብእ ፡ ጐዣም ፡ ሶበ ፡ ተርፈ ፡
ጉባኤ ፡ ውእቱኒ ፡ ወረደ ፡ እንጦንስ ፡ ከመ ፡ ይበእ ፡ ቤ
ተ ፡ ብለኔ ። ወወፂአ ፡ እምህየ ፡ ሖረ ፡ ሊበን ፡ ወነበረ ፡
ንስቲተ ፡ ውስቴቱ ፡ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ አዕሩ
ግ ፡ ወዕቤራት ፡ ወረዙት ፡ ወሕፃናት ፡ በሕማመ ፡ በ(fol. 47)
ደዶ ፡ ዘውእቱ ፡ ኩፍኝ ፡ እምትዕይንት ፡ ወእምኵሉ ፡ አ
ህጉር ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሠረወ ፡ ምድሮሙ ፡ ለደግበሰ ፡
ወለኢቱ ፡ ወሠርዖሙ ፡ ለደቂቁ ፡ ወለአዋልዲሁ ፡ በምድ
ረ ፡ በድ ፡ ወረሰየ ፡ ሎሙ ፡ ጕልተ ፡ ወይዛዝር ፡ ድኅረ
ሰ ፡ ተመይጠ ፡ ሎሙ ፡ ሶበ ፡ ነግሠ ፡ ወልዱ ፡ ለደግባ
ሰ ፡ ወለኢቱ ፡ ወእምዝ ፡ ቦአ ፡ ጐንደር ፡ ወሤሞ ፡ ለወ
ልዱ ፡ አቤተኹን ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ብሕት ፡ ወደድ ፡
ወነበረ ፡ ህየ ፡ ኅዳጠ ፡ መዋዕለ ፡ ወእምዝ ፡ መጽአ ፡ ቍ
ንዝላ ፡ ወነበረ ፡ ህየ ፡ ተኅቢአ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ በልያ ።
ወመጽኡ ፡ ጳጳስ ፡ አቡነ ፡ ማርቆስ ፡ ወኵሎሙ ፡ ካህናት ፡
ወሊቃውንት ፡ ምስለ ፡ መሰፍንት ፡ ወመኳንንት ፡ ወወይዛ
ዝር ፡ ይስአልዎ ፡ ከመ ፡ ኢይሑር ፡ በልያ ፡ ወዓበዮሙ ፡
ወወረደ ፡ በልያ ፡ እኂዞ ፡ ኵሎ ፡ መዛግብተ ፡ መንግሥ
ቱ ፡ ወነበረ ፡ በህየ ፡ ኅዳጠ ፡ መዋዕለ ። ወእምዝ ፡ . . .
. . . ደዌ ፡ ተመይጠ ፡ ፍጡነ ፡ . . . እምበልያ ፡ ነበረ ፡
ባርከንታ ፡ . . . ህየ ፡ ጾመ ፡ ፍልሰታ ። ወእምድኅረ ፡ . . .
ፍልሰታ ፡ ወረደ ፡ ቍንዝላ ፡ ወነበረ ፡ ህየ ፡ እስከ ፡ ቅዱ
ስ ፡ ዮሐንስ ።

ወበ፳ወ፭ ፡ ዓመት ፡ አመ ፡ ፰ ፡ ለመስከረም ፡ መጽአ ፡
ልጆሜ ፡ ወነበረ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አባ ፡ አስካል ፡ እስ

ከ ፡ በዓለ ፡ መስቀል ፡ ወእምዝ ፡ ወፅአ ፡ ወሖረ ፡ እንጦ
ንስ ፡ ወጸመ ፡ ህየ ፡ ጸመ ፡ ቀኑስቋም ፡ ወጸመ ፡ ልደት ፡
ወወዓለ ፡ እምኔሁ ፡ በዓለ ፡ ልደት ፡ ወትምቀት ፡ ወወፂአ ፡
እምህየ ፡ ነበረ ፡ በአባቢት ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አባ ፡ ዮናስ ፡
ፀዕለታተ ፡ ወሖረ ፡ ዳግመ ፡ ቀኑንዝላ ፡ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ዓ
መፀ ፡ ቱሉ ፡ ወሖረ ፡ ዓዲዎ ፡ ፈለገ ፡ አባዊ ፡ ወሰሚዖ ፡
ዘንተ ፡ ተመይጠ ፡ እምቀኑንዝላ ፡ ወቦአ ፡ ዳግመ ፡ እንጦ
ንስ ። ወፈነዎ ፡ ለአቡሁ ፡ ኀበ ፡ ቱሉ ፡ ከመ ፡ ያምጽእ ፡
ለወልዱ ፡ ወይግበር ፡ ዕርቀ ፡ ምስሌሁ ፡ ወመጽአ ፡ ወተ
ዓረቀ ፡ ቱሉ ። ውእቱ ፡ ጊዜ ፡ አዘዘ ፡ ያብኡ ፡ አፍራሰ ፡
ወአብቅለ ፡ ውስተ ፡ ደቅ ። ወእምዝ ፡ ወፂአ ፡ ቦአ ፡ ደ
ቅ ፡ ምስለ ፡ ደቂቁ ፡ በወርኃ ፡ የካቲት ፡ ወነበረ ፡ በከታ ፡
ውስተ ፡ ቤተ ፡ ዲዮስቆሮስ ፡ ወነዓወ ፡ ቦኸር ፡ እምድኅረ
ዝ ። ወእንዘ ፡ ሀለወ ፡ ህየ ፡ መጽአ ፡ ዮስጦስ ፡ እምጐን
ደር ፡ ወአ(fol. 48)ግኔሂ ፡ ተረከበ ፡ በህየ ፡ ወተማከሩ ፡ ኵ
ሎ ፡ ነገረ ፡ መንግሥት ፡ ምስሌሁ ። ወሰበ ፡ ሰምዑ ፡ ዘ
ንተ ፡ መኳንንት ፡ ወሰብአ ፡ ተዕይንት ፡ መከሩ ፡ ኵሎሙ ፡
ከመ ፡ ይሥዓርዎ ፡ እመንግሥቱ ፡ ወሠዓርዎ ፡ ወአንገሥዎ ፡
ለወልዱ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ አመ ፡ ፮ ፡ ለወርኃ ፡ መጋ
ቢት ፡ በዕለተ ፡ ሠሉስ ።

J. PERRUCHON.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

(*Suite.*)

II[1]

SCEAU HÉBREU EN FORME SCARABOÏDE
(Lidz., *Eph.*, 1900, p. 11, n° 4.)

לירם || זמריה׳ו

Appartenant à Yoram, (fils de) Zemaryahu.

Le père portant clairement un nom composé avec Yahwé, on peut admettre sans hésitation que le nom du fils ירם contient aussi le même nom divin : יִרָם, orthographe défective de יוֹרָם ou יְהוֹרָם, « Yahwé est élevé ». — זמריהו = זִמְרִיָהוּ, « (l'objet de) mon chant est Yahwé » est plus substantiel que le biblique זִמְרִי où le nom du dieu national est apocopé. La forme pleine יהו comme second élément des noms propres hébreux me fait l'effet d'être plus ancienne que celle qui est réduite à יָהּ, Cette dernière forme peut bien avoir été inaugurée après le retour de la captivité.

III

SCARABOÏDE (*ibid.*, p. 12, n° 8).

M. Lidzbarski écrit : Ich weiss mit der Legende nichts anzufangen. Die Zeichen sind von einer solchen Einförmigkei, dass man die Inschrift für unecht halten möchte. D'après les fac-similés donnés dans le texte, je reconnais [לעבד־דג[ן], « appartenant à ʿAbd-Dag[on] ». C'est une copie faite sur une légende authentique.

IV

LA TABELLA DEVOTIONIS DE DUIMES

La littérature des premiers travaux chez Lidzbarski (*ibid.*, p. 26). Je lis :

1. Voir plus haut, p. 78-83.

1 רבת חות אלת מלכת שיסך הא
2 אתך אנכי מצלח אית אמע[ש]תרת
3 ואית עמרת ואית כל אש אש לא כא
4 עלצא עלתי בכסף אב רחת צלם
5 [ת] אם אית כל אדם אש עלץ עלתי
6 בדות הכסף ז כמ[ש] תיסך אעפרת

Ce que je traduis :

Dame des contrées, Allat, maîtresse de cette libation !
Je fais fondre, moi, Meṣalleḥ, Em-ᶜAštort
Et ᶜAmarat et toutes les personnes à elle, car
elle m'a opprimé au moyen de l'argent (voué au) père des esprits des ténè-
bres, soit tout autre homme qui m'aurait opprimé
par la maladie (?) résultant de cet argent, comme fond le plomb.

L'auteur est un homme malade du nom de Meṣallêḥ. Il croit qu'on lui a jeté un sort consistant en une somme d'argent vouée au chef des génies des ténèbres (du Šéol). Ses soupçons tombent sur deux femmes et sur la famille de l'une; il pense cependant que le maléfice peut venir d'autres personnes. Pour contrecarrer ledit maléfice, il écrit cette formule sur une feuille de plomb, sous l'invocation de la déesse infernale Allat qu il prie de faire fondre comme le plomb, c'est-à-dire d'anéantir et d'exterminer, les auteurs de sa maladie, laquelle cessera ensuite d'elle-même.

1. חות j'y reconnais le pluriel חַוּת, « districts, contrées ». — אלת Allat, déesse du Šéol ; cette habitation des morts est plus vaste que celle des vivants et comprend des contrées innombrables. — מלכת, « reine, maîtresse ». — ש pronom relatif, l'hébréo-assyrien שֶׁ, *ša*. — יִסְךְ = נֵסֶךְ, « libation ». — הא = הוּא, pronom à la fois personnel et démonstratif.

2. אתך, à ponctuer אַתִּךְ = héb. אַתִּיךְ, *hifᶜil* de נתך, « fondre ».

4. עלץ pour אלץ. — Le א qui suit le פ me semble appartenir au ב avec lequel il forme le nom אב (= אֲבִי), « père,

chef ». — רחה צלמת, « les esprits ou génies des ténèbres » (Lidzb.); cf. מלך בלהות (Job, XVIII, 14).

6. La lecture בדות est encore assez vraisemblable. דְוַת, « maladie » ; cf. héb. דָוָה (ét. const. דְוַת) et דַוָי, « malade ». — Si l'espace après a contenu une lettre ce ne peut être que le ש relatif; כם seul suffirait. — תיסך, c'est-à-dire תִּיָּסֵךְ = héb. תִּנָּסֵךְ; cf. יתן = héb. יתן. — אעפרת = העפרת; l'adoucissement de l'article ה en א est un fait de basse époque.

V

LE POIDS EN HÉMATITE DE SYRIE

La lecture est certaine (Lidzb., *ibid.*, p. 13-14). La pierre porte la légende : רבע נצף, « un quart de *Naṣf* ». Dans la Mišna נִצְפָּה désigne le câprier et sa fleur. Le נצף emprunte peut-être son nom à une quantité déterminée de ce fruit; d'autres produits comme les grains d'orge et les olives servaient au même usage.

VI

QUELQUES FORMULES PUNIQUES INSTRUCTIVES

D'ordinaire les inscriptions votives rédigées en écriture néo-punique ne se distinguent que par leur orthographe irrégulière. Celles que nous extrayons ci-après méritent une attention particulière à cause de certains renseignements qui ne sont pas à négliger.

a) Costa 33 :

לאדן לבעל אדן ולבעל
חמן מתנת עש נדר
. . . . . .

L'épithète אדן après בעל est assez étrange. On ne peut guère y voir un nom de lieu. M. Lidzbarski se demande s'il ne faut pas entendre le fameux Adonis. Je suis tenté de croire plutôt que אדן est une faute du graveur au lieu de אדר qui se

présente dans l'inscription suivante, laquelle fait partie de la même série épigraphique.

b) Costa 22 *bis* :

לאדן לבעל אדר
ולרבת לתינת
פן בעל אש נ
דר . . . . . .

A mon sentiment le groupe בעל אדר doit être pris pour une combinaison d'état construit aussi bien que celle de בעל חמן, בעל לבנן, בעל צר et les autres formes analogues. Mais אדר me semble être un surnom du ciel tiré de la formule שמם אדרם, « les cieux puissants, magnifiques », connue par l'inscription d'Ešmunazar. Par une raison similaire le surnom אדיר, « (métal) fort », forme parallélisme avec ברזל, « fer » (Isaïe, x, 34); le בעל אדר serait donc identique au בעל שמם ou בעל שמן que nous fournit l'épigraphie phénicienne et syrienne à l'époque gréco-romaine.

Le point le plus important de notre formule dédicatoire est l'orthographe pleine תינת au lieu du תנת habituel. A l'encontre de la transcription *Tanit* consacrée par le *Corpus inscriptionum semiticarum*, j'ai montré en 1883 que תנת cachait le nom du figuier, ph. תין, héb. תְּאֵנָה, et que par conséquent la transcription doit-être *Tint* (*Mélanges de critique et d'histoire*, etc., p. 427), et cette transcription est constamment employée par moi depuis lors; il m'est donc très agréable de voir ma déduction confirmée par un texte indigène car le י de תינת ne saurait être autre chose que l'indication de la voyelle *i* attachée à la consonne précédente, נ.

c) Costa 6 :

לאדן לבעל עמן נדר אש
נדר בדמלקרת בן מגן ק
נזם כשמע קלא ברכא בי
ם נעם אש בים ברך

Le second nom de Magon, קנזם, se trouve en hébreu au sin-

gulier comme nom iduméen, קְנַז (Genèse, XXXVI, 11) dont l'ethnique קְנִזִּי (*ibidem*, XV, 19 ; Nombres, XXXII, 12).

La formule finale me paraît tout à fait correcte au point de vue du déchiffrement, malgré l'indistinction partielle des lettres אש. Par contre, l'interprétation donnée jusqu'ici doit être modifiée. La phrase ne commence pas par בים, mais par le verbe ברכא, et les quatre mots qui suivent en constituent le complément indirect tandis que le verbe ברך qui termine l'inscription a un sens général et redondant. Il ne faut donc pas traduire : Au jour de la grâce . . . au jour où il l'a béni (Berger) = « Am Tage der Huld . . . am Tage dar er segnete » (Lidzbarski), mais littéralement : « Qu'il le bénisse en jours agréables qui sont dans les jours », c'est-à-dire : « Qu'il (le dieu) lui accorde les jours les plus heureux. » Pour la liaison de ברך avec la préposition ב, comparez : ויהוה ברך את אברהם בכל (Genèse, XXIV, 1), « Yahwé bénit Abraham en tout » = « Yahwé accorda à Abraham (= combla A. de) toutes sortes de bienfaits. » Le relatif אש ב marque le superlatif. En hébreu cette proposition serait ברכהו בימים הטובים (ou הנעימים) שבימים ; le singulier ים (= יום) est mis ici au lieu du pluriel ימם :

« Au Seigneur Baʿal-Hamon. Vœu fait par Bodmelqart, fils de Magon, parce qu'il a entendu sa voix. Qu'il le bénisse en jours agréables entre les jours ! Qu'il (le) bénisse ! »

c) Costa 105 :

לאדן לבעל חמן ולתנת פענא בעל
נדר אש נדר ארש המישטר
בן כנתא זבח שמע קלא
ברכא

Si la lecture המישטר est correcte, le י indiquerait la vocalisation *mišṭar*, nom abstrait devenu nom commun ; cf. ממלכת, « royaume », puis « roi, prince » ; ce serait le chef des prévôts, שוטרים. — La forme כנתא me semble garantie par l'éthiopien ከንቱ, « vanité ».

VII

INSCRIPTIONS NÉO-PUNIQUES DE MAKTAR

Ces inscriptions sont au nombre de trois, une grande comprenant 47 lignes et deux petites de 6 et de 4 lignes. Elles ont été publiées et interprétées pour la première fois par M. Philippe Berger dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XXXVI, 2e partie, Paris, 1899. M. Lidzbarski les a reprises dans *Ephemeris*, I, 1, p. 46-52, en y ajoutant un nouveau commentaire. Comme la plupart des difficultés sont loin d'être levées, il ne sera pas superflu de s'y attaquer de nouveau ; il y a toujours un certain intérêt à rétrécir le domaine de l'inconnu.

a) La grande inscription. Elle se divise en deux parties : Col. I et II traitent des objets consacrés; col. III-X donnent les noms de ceux qui ont fait cette consécration ; la col. III en sert d'introduction. J'omets les colonnes IV-X qui offrent seulement des noms propres appartenant dans la plus grande promiscuité aux trois idiomes dominant alors dans l'Afrique du nord, le punique, le numido-berbère et le latin. Ainsi que M. Lidzbarski l'a bien observé, les noms latins ne sont portés que par les fils, tandis que les pères conservent encore leurs anciens noms nationaux.

I

1 המזרח אש לדרת אש בנא מקדש חצרת
2 פחנת קדשם מחזת שתעת אל עמת
3 עטרת אדראת לא ולעמא ישב אדמת
4 לאלם הקידש לשאת אחת שמם בסוב
5 מלך חטר מיסכר רזן ימם בעל חרדת
6 על גברתם כעתבתי יתנתי שבעת

II

7 סמל מרנ · · · חסיד תם · לתא עלם עבד
8 ירד בעמק הלח ואחרסת · · · תעת אדרת

9 ראשא צלק אתם ליטא ·דל עק· צב חפערת
10 ש חרץ דערכן ולנאחן יתן נכתחת
11 כילן באשר לב פעלן ביתן שבעת

III

12 שמאת המזרח אש
13 איכרמא תהמנחת
14 קרא לם מעלא מתא
15 למדת ת· מעזרת

Ligne 1. La consécration est faite par le clan indigène appelé מזרח. J'ai depuis longtemps interprété ce mot par « homme du clan indigène », en rapprochant l'hébreu אזרח, « aborigène » (*Mélanges d'épigraphie et de critique*, 1872); l'idée d'une collectivité, d'une association, est confirmée par notre inscription qui énumère plus loin les membres de cette association qui ont contribué aux fondations pieuses dont il est question dans notre texte.

אש לדרת détermine plus étroitement le mot précédent המזרח; il est donc certain que le groupe אש ל, qui répond à l'hébreu ancien אשר ל et à l'hébreu moderne שֶׁל־ = talm. שֶׁל, n'est qu'une périphrase de l'état construit, ce qui entraîne la nécessité de regarder דרת comme un nom de lieu. M. Clermont-Ganneau tient pour possible que les *portæ* mentionnées dans une inscription latine de Dugga soient identiques avec le דרת de notre inscription, dans lesquels il voit les *curiæ* africaines. Je suis tenté d'admettre cette ingénieuse identification en ponctuant דֻּרֹת, pl. de דֻּר ou de דֻּרַת; cf. as. *dûru*, « mur d'enceinte »; néo-héb. דירה, « demeure », דיר, « écurie, couvent ».

La forme בנא pourrait strictement exprimer le pluriel et équivaloir à בָּנוּ tout en se rapportant à מזרח qui est un nom collectif. C'est ainsi qu'il est employé aux lignes 12-13; cependant à la ligne 3 l'emploi du singulier est assez probable.

Comment faut-il entendre מקדש חצרת? Je pense avec M. Lidzbarski que ces deux noms ne sont pas en relation d'état construit, mais une phrase telle que « qui a construit un sanctuaire, des cours » (welcher bauen lassen ein Heiligthum, Höfe) est par trop décousue. Je pense que nous avons ici pour la première fois l'usage de donner un nom aux édifices du culte, usage constaté par moi depuis longtemps chez les peuples de l'Arabie méridionale. Le nouveau sanctuaire construit par le מזרח a reçu le nom de חצרת, « cour, enceinte ».

Ligne 2. Le mot פחנת est difficile à comprendre. M. Lidzbarski, après avoir constaté l'exactitude de la lecture, rappelle les abréviations ש pour אש et ת pour את dans les textes puniques plus jeunes et croit qu'ici פ est égal à אף, « aussi »; dans פחנת קדשם il suppose פ חֲנוּת קֹדָשִׁים, « aussi un magasin pour les effets sacrés (auch ein Magasin für die heiligen Geräte) ». La chose ne me paraît pas vraisemblable : ces sortes de magasins font ordinairement partie des constructions du temple et il n'est pas nécessaire de les mentionner à part. A mon sentiment le ח de פחנת fait fonction d'une voyelle très brève correspondant au *šewâ* des Hébreux. Si l'on en fait abstraction, on obtient la forme ordinaire פנת (à ponctuer פְּנַת) qui équivaut à la préposition hébraïque פְּנֵי, לִפְנֵי ou אֶל פְּנֵי, « devant ». Dans l'inscription d'Ešmunazar on lit : [ב]כל צועת אש יעמם פנת אלם, « pour chaque holocauste qui sera porté devant les dieux » (l. 13). Ce membre de phrase détermine l'emplacement du nouveau temple, qui a été élevé de sanctuaires déjà existants. Pour le mot מחזת qui vient après, M. Lidzbarski suppose dubitativement le sens de lieu des auspices (eine Auspicienstätte?), puis, il le met à la tête du groupe suivant. D'après ce que nous venons de constater ci-dessus, on serait porté à envisager מחזת comme le nom propre et général des objets sacrés qui sont entendus par le pluriel קדשם. Relativement au sens, on rapprocherait aisément le terme architectonique hébreu מַחֲזֶה (II Rois, VII, 5), qui semble signifier « fenêtre ou lucarnes ». Peut-être convient-il mieux d'y voir le mot מְחוֹזֹת, pl. de מָחוֹז, « lieu, demeure »,

as. *mahazu*; néo-hébreu מחוזה, et de le rattacher définitivement au groupe suivant dont la relation est exprimée par la particule ש joint au nom de la divinité תעת. M. Berger y a ingénieusement reconnu la déesse תנת qu'il lit *Tanit*. Mais au lieu de transcrire תעת par *Tat*, en supposant les abréviations consécutives *Tant*, *Tat*, il faut transcrire *Tit* ou *Têt* en admettant l'occultation spontanée de la nasale quiescente, comme cela arrive pour ce mot même en syriaque.

אל עמת est naturellement une épithète de la déesse *Tint*, *Tit*; אל ayant le sens abstrait de « divinité » peut s'appliquer aussi bien à une déesse qu'à un dieu. — A עמת M. Lidzbarski assigne la valeur de « communauté, association » (Gemeinschaft) en le tenant pour un féminin de עם ; j'incline plutôt à le regarder comme une fausse orthographe au lieu de אמת = héb. אֻמָּה, « clan » (Nombres, xxv, 15); il va de soi qu'il s'agit ici tout particulièrement du clan même qui est appelé מזרח au début de l'inscription.

Ligne 3. Nous tâtonnons dans l'obscurité au sujet des mots עטרת אדראת visiblement reliés par l'état construit et dont le premier est au singulier et le second au pluriel. Toutefois, la traduction : « une ceinture d'édifices magnifiques » (eine Krone von Prachbauten, Lidz.) me semble trop recherchée. Tout me donne à penser que ce groupe forme un attribut de la déesse susnommée. La vraie difficulté réside dans le second terme, אדראת, lequel ne peut plus être égal à אדירות comme c'est le cas dans l'hypothèse que nous repoussons. Après une longue méditation je m'arrête à la pensée que nous sommes en présence d'un travestissement orthographique du mot הדרת, pluriel du דרת de la première ligne et pourvu de l'article ה détérioré en א dans la graphie néo-punique. Maintenant, si un dieu peut convenablement être appelé « couronne de ses adorateurs », non moins que « roi ou gloire de ses adorateurs » (cf. מלך ישראל ou תפארת ישראל, etc.), cette figure n'est toutefois a sa place que dans le style poétique; elle détonne dans une modeste inscription votive. Force nous est donc de voir dans עטרת, non le substantif עֲטֶרֶת, « couronne », mais le participe actif fémi-

nin עֹטֶרֶת = עֹטֶרֶת, « celle qui environne, protège » = « protectrice ». On connaît l'expression בצנה רצון תַּעֲטְרֶנּוּ (Psaumes, v, 13), « tu environnes le juste de bienveillance comme de boucliers », c'est-à-dire : « tu le protèges gracieusement comme le bouclier protège le corps contre les coups de l'ennemi ». Tint était de même considérée comme la protectrice de la corporation des דרת. Cette interprétation dissipe l'obscurité du reste de cette ligne.

Pour comprendre le sens réel du complément indirect לא ולעמא ישב אדמת il faut s'assurer tout d'abord des deux points syntaxiques suivants : le qualificatif ישב se rapportant à deux sujets différents reliés par la copule, לא ולעמא, doit être un pluriel à l'état construit, par conséquence : יֹשְׁבֵי, « habitants de la terre, du sol » ; 2° le suffixe de לא ne peut pas se rapporter à תעת, n'importe que ce soit un dieu ou une déesse. A ces nécessités grammaticales se joint une considération de fait, l'impossibilité d'imaginer que l'élévation du temple a été faite en même temps en l'honneur de la divinité et en l'honneur du peuple ; c'est une incohérence logique qu'on ne doit imputer à l'auteur. En conséquence, la traduction « pour lui (elle) et pour son peuple qui demeure dans le pays » (für ihn (sie) und sein (ihr) Volk das sitzt im Lande, Lidz.) est totalement exclue. לא ne peut se référer qu'à מזרח, c'est-à-dire à la corporation consacrante dont les membres appartiennent au clan עמת (אמת) des indigènes. Ces membres sont précisément désignés par עמא, « sa gent, son peuple ». Pour עם au sens de « gens, peuplade », comparez עם גול, עם צר, etc. Bien entendu, l'expression עם ישב אדמת constitue la plus authentique explication de מזרח et met le sceau à mon interprétation.

De ce qui vient d'être établi, il suit immanquablement que לא ולעמא signifie « pour lui et pour son peuple », c'est-à-dire, pour sa prospérité et pour la prospérité de ses nationaux aborigènes.

Ligne 4. On a quelque peine à se faire une idée juste du groupe אלם הקידש. En jugeant par la seule apparence, on

se demande comment le י peut indiquer la voyelle *â* de קָדֹשׁ? La forme nominale הַקֹּדֶשׁ (Das Heiligthum, Lidz.) est contredite par l'état absolu אלם et les exemples לבעל הקדש (N. P. 30) et לאלן אקדש (Costa, 31) sont incapables de trancher la question. אלם הקידש ne peut signifier que « divinité sainte »; je crois qu'il faut penser simplement que les Phéniciens ne prononçaient pas *qâdôś* comme les Hébreux, mais *qĕdoś* comme les Éthiopiens ቅዱስ, *qedûs*; c'est ce *śewâ* de la première lettre radicale que le scribe a machinalement exprimé par י comme il l'a indiqué par ח dans פחנת. Il ne faut pas exiger des Numides mal sémitisés une orthographe conséquente. Sous l'épithète « divinité sainte » les dédicateurs ont sans aucun doute entendu la déesse Tint, et le groupe לאלם הקידש forme le complément indirect du verbe בנא (l. 1) dont מקדש חצרת est le complément direct. Tout le contenu des lignes 2 et 3 est une longue incidente destinée à déterminer l'emplacement du sanctuaire et dans l'intérêt de qui il a été construit. L'allure de la proposition qui ne s'arrête qu'au troisième mot de la 6e ligne est du reste bien coulante et remarquablement agencée.

Les trois mots suivants n'offrent en apparence aucun sens raisonnable. Ainsi que M. Lidzbarski le fait remarquer, l'interprétation de לשאת אחת par לְשַׁת אַחַת, « pour un an », ne cadre pas avec le contexte. Un autre essai d'explication n'est pas mentionné par le savant épigraphiste, ce qui fait présumer qu'il n'a pas encore été fait. Faisons donc le premier pas dans cette direction. Je tiens le mot לשאת pour verbe à l'infinitif précédé du ל marquant le but de l'action. On le devine aisément, cet infinitif est l'hébreu לָשֵׂאת, « pour porter », auquel il se superpose complètement. Le sujet du verbe est nécessairement la déesse unique de ce document, savoir תעת.

Le dégagement d'un verbe implique la présence nécessaire d'un complément d'abord, ensuite, s'il y a lieu, d'un complément indirect. Or, ce dernier complément existe distinctement dans le ב du dernier mot de la ligne, בסוב. Quel que soit le sens exact du terme סוב dont la troisième lettre est douteuse, il est absolument certain qu'il s'y cache une idée de lieu :

« pour placer... dans... ». Cette nécessité inéluctable me donne à penser que le mot אחת est un déguisement orthographique de la forme classique אית, indice du complément direct répondant au אֵת hébreu, c'est le ח qui exprime ici la voyelle *i* et grâce à ce fait on obtient la certitude que אית n'était pas prononcé *iyat* comme l'affirmaient Schröder et d'autres sémitisants. C'est toujours une notion gagnée. D'autre part, le mot suivant ne saurait plus être pris pour שָׁמֵם = héb. שָׁמַיִם, « ciel, cieux », mais doit représenter la vocalisation שְׁמָם, « leur nom », collectivement : « leurs noms » ; cf. Deutéronome, VII, 24; Osée, II, 19, *passim*. On est maintenant en mesure de parfaire la phrase susdite : « pour placer leurs noms dans le סוב de... », ce qui se rattache on ne peut mieux au nom de la divinité qui suit immédiatement à la ligne 5. Comme d'une part le ו de סוב ne peut-être autre chose qu'une voyelle et que d'autre part la racine סב ou סבב n'offre point de sens satisfaisant dans le contexte, il ne reste qu'à rétablir סוד, « assemblée, lieu de réunion, société » (Genèse, XLIX, 6; Psaumes, CXI, 1). L'emploi du ו pour indiquer la voyelle *au*, *o* se trouve dans גול et קול (N.P. 74 et 75). La combinaison de בסוד avec le nom divin מלך חטר מיסכר éclaire admirablement l'expression de Job, XXIX, 4, בסוד אלוה עלי אהלי, « lorsque le cortège de Dieu était sur ma tente (pour me protéger) ». On voit que le but des constructeurs se résumait dans le désir des mandataires que la déesse porte leurs noms auprès du grand dieu du clan, entouré de son cortège céleste, afin qu'en se souvenant d'eux, il les récompense largement de leurs bonnes œuvres. C'est à peu près la même faveur que Yeḫawmelek, roi de Byblos, demande à sa déesse protectrice Baʿalat-Gebal (l. 10). Dans les inscriptions assyriennes et babyloniennes l'intervention des dieux auprès de leurs congénères en faveur de leurs adorateurs particuliers est à l'ordre du jour et il me paraît inutile d'en citer des exemples. Autrement importante est la présentation spéciale des *noms* des fidèles par une divinité amie devant une divinité supérieure. Car la phrase לשאת אחת שמם בסוד מלך חטר מיסכר correspond presque littéralement à celle de l'Exode, XXVIII, 12 : ונשא אהרן את

שמותם לפני יהוה ... לזכרון. Dans le monothéisme, le grand prêtre remplace le dieu intermédiaire du paganisme, mais ce dieu négligé ne tarde pas à recouvrer ses droits immémoriaux dans la doctrine de Philon et surtout dans le christianisme, où l'intervention médiatrice des saints admise peu de temps après les a à peine entamés.

Ligne 5. Au sujet du nom divin מלך חטר מיסכר, nous savons seulement qu'il revient sans מלך sous les graphies חטר מסכר (C. I. S., I, 253 et suiv.) et עטר מסכר (Costa, 2) dont la première, antérieure à l'autre, doit être plus exacte. Comme M. Lidzbarski, je ne puis pas me faire à l'idée de trouver dans חטר la Hathor égyptienne, car l'épithète מלך montre clairement que nous avons affaire à un dieu et non à une déesse. חטר ne peut cependant pas désigner autre chose que l'hébreu חֹטֶר (= ar. חוטרא), « rameau, verge, bâton ». Si l'on ajoute d'autre part que מסכר vient sans aucun doute de la racine סכר = h. זכר, « souvenir, mentionner, commémorer », on ne peut traduire מלך חטר מסכר que par « roi au bâton, au sceptre de commémoration », c'est-à-dire « qui tient un bâton qui a la faculté de rappeler des personnes et des faits les concernant ». Dès lors on est frappé par l'analogie avec le récit du livre des Nombres relatif au bâton d'Aaron conservé dans le sanctuaire de Yahwé, sur lequel étaient gravés les noms du grand prêtre et de sa tribu (Nombres, XVII, 35). A cette époque Yahwé pouvait à bon droit être qualifié de « possesseur du bâton du souvenir ». Cela fait comprendre la métaphore : « (O roi !) Yahwé t'enverra de Sion (du sanctuaire) le bâton de ta puissance » (Psaumes, CX, 2), savoir le bâton gardé auprès de la Divinité qui, portant le nom du monarque favori, ne peut pas appartenir à un autre. Que le bâton porté par le dieu soit devenu le surnom du dieu lui-même, cela n'a nullement lieu d'étonner; dans toutes les mythologies le symbole s'identifie facilement avec le dieu qui lui est propre. On a souvent cité l'exemple de Ῥοπαλος qui est à la fois le bâton d'Hercule, le fils du héros et le héros en personne. Quand on se rappelle que les Amathousiens de l'île de Chypre nommaient Hercule מלך, *Malik*, (Μαλικα, Hesychius), le rapprochement

avec Rhopalos-Hercule devient des plus séduisants. Cette interprétation n'exclut pas absolument l'idée de M. Clermont-Ganneau qui identifie מסכר avec la déesse *Memoria* qui paraît avoir eu un temple à Carthage; *Memoria* a pu être l'épouse de חטר מסכר. En tout cas, il convient de signaler que la connection de שמם avec מיסכר dans notre passage est parallèle à celle de שמותם avec זכרון dans le passage de l'Exode, XXVIII, 12, précédemment cité, circonstance qui m'empêche de voir dans חטר un trident appartenant soit à Saturne, soit à Neptune.

Suivent deux attributs de מלך חטר מסכר. Le premier רזן ימם offre d'abord le type de l'hébreu רֹזֵן, « prince », mot qui est également mis en parallélisme avec מלך dans le chant de Débora (Juges, v, 3); la lecture רִזֵן est peu vraisemblable à cause du caractère isolé de la vocalisation רָזוֹן dans Proverbes, XIV, 28. L'absence de voyelles rend encore plus incertain le sens de ימם qui, lu יָמִם, sera « jours », et lu יַמִּם sera « mers ». Ce dernier sens est admis par M, Lidzbarski, selon lequel le « prince des mers » serait Saturne (Neptune?) et son trident (חִטֶר?). Je suis tenté de préférer רֹזֵן יָמִם, « prince des jours », distributeur des jours de la vie humaine et qui est en même temps le maître des terreurs » (בעל חרדת = בַּעַל חֲרָדֹת), sous-entendu: « de la mort » (מות). Ayant à sa disposition le sceptre ou bâton qui porte gravés les noms des vivants, il n'a qu'à effacer le nom qu'il veut pour que son représentant disparaisse du monde. Je tiens cependant à faire remarquer que c'est une simple conjecture : חרדת peut être le nom d'un temple tout aussi bien que חצרת. Même si l'on admet la vocalisation חֲרָדֹת, ce mot pourrait désigner les génies terribles qui accompagnent les grands dieux dans la religion babylonienne comme les *utuk*, les *Al*, les *Ékim*, etc., les congénères des רשף dans le cortège de Yahwé (Habacuc, III, 5) ou le בַּלָּהוֹת du Seigneur du Šéol qui porte aussi le titre de מלך (Job, XVIII, 14) ;

le fait que חֲרָדֹת et בַּלָּהֹת sont des mots synonymes et assez favorables à cette explication.

Ligne 6. Dans cette ligne, le mot כעתבתי = כָּתַבְתִּי, « j'ai écrit », est une remarque du graveur ; les deux mots qui précèdent, על גברתם, pris à part, peuvent signifier « par leur force » et « au sujet de leur force ». Dans la première alternative, l'auteur aurait voulu dire que l'inscription a été gravée par l'ordre des gens de la ville, mais l'expression גברת = גבורה n'y convient guère. L'autre nuance est mieux en situation et il me paraît très probable que ces mots forment la fin de la proposition précédente en la complétant par l'indication de la cause qui justifie la présentation de leurs noms auprès du Dieu souverain. גברת, les actions fortes, sont précisément les pieuses consécrations qui viennent d'être annoncées. A rapprocher le חַיִל des Hébreux dans אשת חיל (Proverbes, XXXI, 10; Ruth, III, 11); c'est l'effort dépensé pour faire le bien, idée qui réside aussi dans « vertu ». C'est également le sens de עצמת (עֲצוּמֹת) dans Ešmumazar, 19 = למדת עצמת אש פעלת, « pour récompenser les grandes choses que j'ai faites ».

La combinaison כעתבתי יתנתי = héb. כתבתי נתתי, « j'ai écrit, j'ai donné », veut-elle dire « j'ai écrit et publié? ». C'est assez plausible comme sens général; cependant, l'incertitude qui plane sur les deux dernières lettres de יתנתי ainsi que l'absence du pronom אנכי ou אנך si le groupe שבעת qui termine la ligne est un nom propre, et l'absence du nom propre si ce groupe est autre chose, ces circonstances me donnent à penser que le texte porte seulement יתן, nom pareil au נָתָן des Hébreux. יתן est une simple signature qui peut se passer du pronom personnel.

Il reste le groupe שבעת, séparé par un espace blanc des mots précédents. Comme M. Lidzbarski, je ne crois pas qu'il ait le sens de « pause » (שבת), *une sorte d'Amen*, mais l'idée que le ש initial est la préposition relative et בעת le même que dans les tarifs C. I. S., I, 165, 1 ; 167, 7, ne me satisfait pas non plus; l'emploi de ש en ce lieu ne se justifie point. שבעת forme le second élément dans יהושבעת (II Chr., XXII,

11 = יהושבע, II Rois, XI, 2), Ἐλισάβετ (Luc, I, 13) = אלישבעת pour l'habituel אלישבע (Exode, VI, 23). C'est probablement le nom de l'inspecteur des travaux.

II

Ligne 7. La seconde colonne est encore plus obscure et les lacunes rendent impossible toute tentative d'interprétation pour plusieurs mots et passages. Il s'agit de l'élévation de la statue d'un dieu, סמל, dont le nom suivi d'un attribut doit suivre immédiatement. Le texte offre un groupe de 10 lettres חסיד . . . מרנ avec une lacune qui devait contenir les lettres de l. 4 à 6. D'abord on incline à voir dans ...מרנ l'araméen מרן, « notre Seigneur » ; mais ici on s'attend plutôt à אדנן ; il vaut mieux compléter מרני, nom divin qui entre dans la composition du nom d'homme עבדמרני, « serviteur de Marni ». Ce nom est noté comme douteux ; notre passage en fortifierait l'état. Je ne vois pas pourquoi les dernières lettres חסיד ne présenteraient pas simplement l'hébreu חָסִיד dans le sens de « gracieux, fidèle, bienfaisant ». Alors les deux lettres à compléter seraient tout naturellement אל, « dieu ». Yahwé se donne lui-même le titre de חָסִיד et entend par là le manque de rancune et de morgue à l'égard du pécheur qui revient auprès de lui (Jérémie, III, 12). La graphie pleine חסיד ne fait naturellement pas de difficulté dans nos textes. Un point à éclairer est celui de savoir s'il s'agit ici d'un dieu mentionné pour la première fois dans cette colonne. Il n'y a aucune raison particulière pour ne pas admettre une telle idée ; cependant le fait que le מזרח cherchait à obtenir tout spécialement la protection de מלך חטר מיסכר me donne à penser que la statue en cause était celle de ce dieu même, ce qui revient à dire que [מרנ[י était son nom propre ; de là l'absence de toute détermination relative à l'origine ou au lieu de son culte ; la phrase attributive רזן ימם בעל חרדת l'a déjà fait connaître à la ligne 5 et n'y avait plus lieu d'y ajouter quoi que ce soit.

Si je ne me trompe, le groupe חם commence une nouvelle phrase, la principale de cette colonne. J'avais un moment l'idée

d'y voir un second adjectif qualifiant le dieu : חסיד תם ou même [תמ]חסיד, « gracieux, parfait » (cf. h. צדיק תמים) en y rattachant la première lettre effacée du groupe suivant לתא envisagée comme un ם. Mais la considération qu'un trilittère comme לתא ne fournirait alors rien qui vaille pour l'interprétation du contexte, m'a empêché de pousser plus loin cette piste. תם figure également à la tête d'une proposition dans la grande inscription du Pirée, où il est aussi suivi d'un infinitif : . . . תם לעטר (l. 1). Grammaticalement notre תם . לתא a la même structure et cela m'amène à supposer la lecture תמ[א] לתא dont le א représente la voyelle ָ du pluriel. La vraisemblance frise ici la certitude. Mais quel est le verbe qui réside dans les deux lettres תא? Procédons par la voie d'élimination. Un point est certain : ce n'est pas une racine à י final dont l'infinitif serait לתאת selon le modèle לבנת de בנו. Ce n'est pas non plus une racine à *n* initial assimilé נתא qui donnerait encore לתאת par analogie avec לשאת (l. 4) ; enfin le verbe יתן (= h. נתן) aurait donné לתאת ou לתאן. Et comme par surcroît les racines concaves ou géminées : תוא, תוח, תוע; תאא, תהה, תחח, תעע, n'offrent aucun sens utile, je m'arrête forcément au verbe אתא, אתי (אחה), « venir », qui est usité dans toutes les langues sémitiques.

Une base d'opération est certainement acquise; mais ce qui suit est si obscur que les plus grandes précautions doivent être prises avant de pousser une pointe plus loin. La grammaire sera de nouveau notre guide unique. Au point de vue de l'orthographe, l'occultation du א initial dans לתא pour לאתא n'est pas plus étrange que par exemple celle de l'hébreu יֵחַד pour יֵאָחַד déjà cité dans d'autres occasions. D'autre part, la simple notion grammaticale suffit pour nous avertir que ce verbe, qui est suivi de six mots intacts, quel que soit leur sens exact, ne saurait être un verbe intransitif, mais un verbe actif doué nécessairement d'un sujet, d'un complément direct et éventuellement un complément indirect. Le sujet qui, ainsi qu'il résulte de תמ[א], est un pluriel, doit être représenté pour le moins par עלם עבד ירד dont les deux derniers mots ont bien l'apparence d'un nom d'homme signifiant « ser-

viteur de Yrd ». Cela empêche de regarder le ם de עלם comme la terminaison du pluriel, mais de lire עלֵם, état construit de עלמם, du singulier עלם, « jeune homme, serviteur ». Le mot suivant בעמק se couvre avec l'hébreu בָּעֵמֶק, « dans la vallée » ; ici on s'attend plutôt à un déterminatif soit de עלם, soit de עבד ירד. Le dernier cas me semble être réel et je vois dans בעמק un surnom du personnage en cause, abrégé de בדמלקרת. Maintenant, le sujet étant complètement mis à nu, il faut déterminer si les mots qui viennent après forment un complément direct ou un complément indirect. La réponse favorable à la première alternative nous est catégoriquement donnée par l'article de ces mots qui est écrit une fois correctement par ה, une seconde fois incorrectement par א. Notre phrase tient maintenant debout par ses trois éléments indispensables, verbe, sujet, complément direct, et a pour conséquence d'assurer la forme active du verbe לתא. On ne peut donc pas lire לֵתֹא (= לֵאתֹא = לָאֵתֹא), mais irrécusablement לַתִא = לַאתִא, du *hif'il* הֵאתִא, « faire venir, apporter, offrir ».

Des termes הלח ואחרסת, ou débarrassés de leurs préfixes, לח et חרסת, le premier est sans aucun doute l'hébreu לוּחַ, לֻחַ, « table, tablette », le second l'hébreu חרסות (*ketib*) ou חרסית (*qerî*), « objets d'argile, poterie » ; collectivement on peut entendre les dalles et les œuvres de maçonnerie enployées dans la construction d'un temple. Lequel ? Les trois lettres effacées avant le nom de la déesse תעת devaient nous le dire. S'il en est ainsi, ces trois lettres sont vraisemblablement שבת, « de la maison », ou לבת, « pour la maison ». Sur l'épithète אדרת jointe au nom de la déesse tout le nécessaire a été dit dans le commentaire des lignes 1 et 2.

Ligne 9. Cette ligne est la plus obscure de notre texte et l'essai suivant pour y apporter quelque lumière ne doit être considéré que comme un pis aller destiné à appeler l'attention sur cette *crux interpretum*.

Il me paraît utile de faire remarquer d'abord que le groupe radical צלק étant sans conteste un verbe parallèle à תמ[א] de

la ligne précédente est nécessairement au pluriel; il faut donc diviser צלקא חם au lieu de צלק אחם. Une seconde nécessité concerne le rôle du verbe חם, mais cette fois au singulier, visiblement parce que, contrairement à la ligne 7, l'action est exécutée par un seul personnage. ראשא צלקא constitue par conséquent une incidente se rattachant à ce qui précède, en un mot une phrase relative. Une racine צלק n'est pas inconnue à l'hébreu; צֶלֶק est un nom d'homme usité chez les Ammonites, proches parents d'Israël (II Samuel, XXIII, 37). Comme verbe צלק répond indubitablement à l'araméen זלק (cf. h. צדק = aram. זדק), « briller, étinceler », d'où זִלּוּקִין דִי נוּרָא, « les étincelles, l'éclat du feu ». Notre petite phrase ראשא צלקא signifie « sa tête ou son sommet ils ont fait briller », ou mieux dans un sens relatif : « dont ils ont fait briller la tête ou le sommet ». Le choix entre ces deux significations propres à ראש est facile dans ce passage, car si on le rapporte à la déesse, c'est-à-dire à sa statue, on ne s'explique guère pourquoi les dévots n'ont pas mis le même soin à faire briller le reste du corps. Donc, le suffixe de ראשא = רֹאשׁוֹ se rapporte au mot בת, « maison, temple », que nous avons rétabli dans la lacune de la ligne précédente. On a maintenant une proposition bien bâtie et intelligible dans toutes ses parties.

La phrase suivante semble construite sur le même modèle. Elle débute également par חם ל; les lettres יטא qu'on lit ensuite représentent nécessairement le verbe qui doit signifier « apporter, offrir ». Je ne puis rapprocher que la forme néo-hébraïque ליטע, « pour planter, fixer », répondant au classique לנטע ou לטעת. Puis viennent les deux groupes mutilés דל עק-צב- formant le nom propre du sujet du sujet du verbe, déterminé par un qualificatif ou par un surnom. Comme une simple indication, on peut imaginer entre autres la restitution צב[א]ל עק[ג]דל = [ג]דל הקצב, « Giddel (Esdras, II, 47) le boucher » (cf. קַצָּב, قصّاب). L'aspirée de l'article est rendue ici par un ע; elle est représentée par un ח dans le mot suivant, חפערת = הפארת, « les ornements en forme de guirlandes », qui constitue le complément direct de l'infinitif ליטא.

Il y a doute relativement à la prononciation vocalique de פערת qui peut correspondre aussi bien à פְּאֵרֹת = h. פְּאֵרִים, qu'à פְּאֹרֹת, pl. de פְּאֹרַת = h. פְּאֹרָת; le sens n'en sera pas changé.

Ligne 10. Aucune difficulté à propos des mots ש חרץ דערכן, « d'or de dariques », c'est-à-dire : « ornements faits avec des dariques d'or fondu » ; on n'a pas voulu employer l'or du commerce parce qu'on le regardait comme trop dénaturé d'alliages. Cependant on peut aussi traduire les ornements d'or de la valeur d'une darique, דערכן = h. אדרכון, talm. דרכון.

Il n'est pas facile de se faire une idée de la phrase suivante dont le premier et le troisième mot présentent des formes monstrueuses. Abordons-la néanmoins en recourant de nouveau à des considérations grammaticales. Le ו de ולנאחן annonce une nouvelle phrase débutant à première vue par un ל qui pourrait indiquer un verbe à l'infinitif parallèle aux infinitifs précédents לתא (l. 7) et ליטא (l. 9). Mais à cela s'oppose d'une manière invincible la forme matérielle de נאחן qui ne peut pas être un verbe, car une racine נחן, נהן ou נאן est des plus improbables. Il faut donc renoncer à cette tentative d'explication. Passons à une autre possibilité : נאחן serait le nom d'une divinité non encore mentionnée à laquelle se rapporterait le verbe suivant יתן, ainsi : « Et à Nahon il a donné un ou des נכתחת » ; le sujet serait dans ce cas le personnage qui a voué les ornements d'or dont il vient d'être question. Mais un nom à la forme passive נאחן = נָחֹן, « celui qui trouve grâce, qui est pris en faveur », convient évidemment plutôt à un homme qu'à un dieu et le don fait à un homme est incontestablement hors de place dans notre passage. Abandonnons cela aussi et faisons une dernière tentative à laquelle nous sommes obligés de nous arrêter en attendant que d'autres trouvent mieux. Le ל qui suit la copule dans ולנאחן ne serait pas la marque du datif mais une lettre radicale et לנאחן constituerait le nom du personnage qui est le sujet du verbe יתן : « Et לנאחן a donné des נכתחת. » Quant à l'aspect étrange de ce nom, il me semble provenir de l'élision du א initial ; la forme correcte est

אלנאחן = אלניחן, « La divinité fait grâce », parallèle à בעליחן. C'est la première fois que אלנ figure comme premier composant de nom propre ; jusqu'à présent on ne l'a constaté que comme élément final : אחאלן = אחעלן, יחואלן. La graphie אחן pour יחן montre que le *yod* préfixe personnel du verbe se prononçait *i* chez les Puniques de ce temps et non pas י, *ya*, comme chez les Hébreux. L'apocope du א initial est constatée dans לעזר *La'zar* pour אלעזר et dans une série d'exemples connus. D'autre part le personnage nommé לנאחן devait être populaire à Maktar puisqu'on n'a pas eu besoin de lui adjoindre une épithète quelconque. Le seul mot qui reste à expliquer dans cette phrase est נכתחת qui forme le complément direct du verbe יחן. Le כ marqué d'un point de doute peut être provisoirement conservé et, en tenant le ח pour un indice vocalique, on rétablit la forme primitive נְכֹתֹת, du singulier נְכֹת (II Rois, xx, 13), « épices, aromates », probablement de l'encens et des huiles parfumées usités dans les cérémonies du culte et qui coûtaient très cher alors.

Ligne 11. Les trois premiers mots forment une phrase assez intelligible malgré quelques défaillances orthographiques. כילן semble revenir à l'hébreu כִּלִּינוּ, « nous avons terminé » ; באשר לב visiblement בְּאֲשֶׁר־לֵב, « avec un bonheur de cœur », c'est-à-dire : « avec une profonde satisfaction ». פעלן = פָּעֳלֵנוּ, « notre œuvre, notre tâche », est le complément diret du verbe כילן. A première vue, on est tenté de réunir ensemble פעלן ביתן, « nous avons fait notre temple ». Je crois cependant qu'il faut maintenir pour יתן le caractère de nom propre qu'il a dans la ligne 6 ; ביתן est donc ici la signature du scribe et est à traduire « par Yaton » ; suit le nom de l'inspecteur des travaux, שבעת.

III

Cette colonne de 4 lignes courtes sert d'introduction à la longue liste des noms portés par les membres du מזרח qui

ont contribué à l'exécution des travaux susmentionnés et à la tête desquels se trouvait le président de l'association, le רב מזרח (l. 16).

Ligne 12. שמאת = שְׁמוֹת, « les noms de ». — Par המזרח il faut comprendre les membres de cette association.

Ligne 13. איכרמא ההמנחת = הכרמו את המנחה, « qui ont offert (اكرموا, Berger) les offrandes ».

Ligne 14. Le premier mot קרא est incontestablement un impératif : « lis », le sens du reste n'a pas été reconnu jusqu'à ce jour. מתא ne peut en aucun cas être assimilé à מַטָּה, « en bas », et une recommandation particulière de lire de haut en bas les noms inscrits sur les autres colonnes (Lies sie von oben nach unten, Lidz.) me paraît bien superflue, puisqu'il n'y a pas moyen de lire autrement un texte écrit en punique. Une telle recommandation serait tout au plus à sa place dans une épigraphe libyque ou berbère qui peut en effet se lire tantôt de haut en bas, tantôt de bas en haut. Du reste, קרא ל signifie « appeler, nommer », jamais « lire » ; il faudrait קרא אתם. L'énigme est résolue quand on prend לם pour une graphie concise de לְמא, « ce que », où le ל est purement redondant ; c'est מא qui est le complément direct de קרא. Quant à מתא c'est simplement une forme défective pour מְאֻתָּה, participe *hofʿal* de אתא : « venu, mentionné ». Le scribe recommande de lire « ce qui est rapporté plus haut » (מעלא = מַעְלָה). Cf. l'expression nabatéenne מה די עלא כתיב (C. I. S., II, 199).

Ligne 15. La lettre effacée avant le dernier mot de la ligne pourrait bien être l'article ה ou א, et המעזרת (= הַמַּעֲזֶרֶת, « secours ») pourrait désigner les contributions aux œuvres sacrées exprimées déjà par המנחת. La possibilité de restituer ת מעזרת (= את Lidz.) paraît exclue à cause de l'absence de l'article qui figure dans ת המנחת. J'admets en revanche la supposition émise par le même savant de joindre ensemble [ת]ת = תֵּת, « donner » ; mais au lieu de traduire « conformément à la donation du secours (Gemäss... Beihilfe) », j'envisage le groupe initial למדת non comme un substantif pré-

cédé d'une préposition; לְמִדַּת, « selon la mesure de, proportionnellement à, selon, conformément à », mais comme étant le verbe למד à la seconde personne du passé : לָמַדְתָּ, « tu as appris ». L'infinitif תת en est le complément direct. Pour la construction comparez לְמִדוּ הֵיטֵב (Isaïe, I, 17) pour למדו להיטב; ici de même לָמַדְתָּ תת équivaut à לָמַדְתָּ לָתֵת, « tu as appris à donner », c'est-à-dire : « après avoir pris connaissance de la nature des bonnes œuvres faites par la cotisation de ces personnages, tu auras appris à y contribuer toi-même ». Le conseil s'adresse au lecteur.

TRADUCTION

I

1. Le Mizraḥ de l'association est celui qui a fait construire le sanctuaire de Ḥaṣrat
2. Devant les objets sacrés *Maḥzot* de Tit, déesse du clan
3. Protectrice des associations (urbaines), pour lui et pour sa *gens* qui habite sur ce sol,
4. En l'honneur de cette divinité sainte, afin qu'elle porte leurs noms dans l'assemblée du
5. Roi Ḥôṭer Miṣkar, prince des jours, maitre de (ou des) Ḥardat
6. En vertu de leur effort. — Je (l')ai écrit (moi) Yaton. — Šibᶜat.

II

7. Statue de Marn(i dieu?) bienfaisant. — Ont fini d'apporter les jeunes gens de ᶜAbd-
8. *Yard* Boᶜmaq les dalles et la maçonnerie du temple de Tit, la puissante,
9. (Et) ils en ont décoré le sommet. — A fini de fixer (G)iddel (?) le boucher (?) les ornements
10. D'or, une (?) darique: et Lonibon a donné des aromates.
11. Nous avons terminé avec un bonheur de cœur notre œuvre. — Par Yaton. — Šibᶜat.

III

12. Noms des membres du *Mizraḥ* qui
13. Ont offert les offrandes. —
14. Lis ce qui est rapporté plus haut;
15. Tu auras appris à donner des contributions.

La troisième inscription renferme quatre lignes mutilées à la fin. Elle porte :

1 המזרח אס
2 גד השמם נדער נדרא אש ל...
3 שלא תתהא לא בברכת מל(ך)...
4 הנדער קלא שלא עזר(א?)

Ligne 1. אס équivaut à אז, « ce ». — L. 2. גד השמם = Fortuna Cælestis (Lidz.).

Ligne 3. Le relatif שלא suppose le mot אלם à la fin de la ligne précédente. Tout semble indiquer qu'il s'agit de la déesse *Tint* ou *Tît*. — Le préfixe féminin du verbe תתהא se rapporte à cette déesse et la forme même est une mauvaise orthographe de תאתא, « qu'elle vienne » et cela nécessite la division admise dans ma transcription תתהא לא בברכת, « qu'elle vienne à lui avec la bénédiction de... » Cf. תאת להו ברכתה, « vienne à lui la bénédiction » (Inscription juive d'El-Djiš); d'autre part la construction אתא ב correspond au בוא ב de l'hébreu (Psaumes, XL, 8; LXXI, 16). La transcription usuelle תתהא לאב ברכת n'offre rien de satisfaisant. En ce lieu, il règne toujours la croyance au rôle médiateur de la déesse auprès du grand dieu, מלך חטר מיסכר, dont il ne reste que les deux premières lettres sur notre fragment.

TRADUCTION

1. (N. fils de N. Rab?) de ce *Mizraḥ*...
2. Fortune Céleste. Il avait fait son vœu concernant ... sa
3. [Déesse]. Qu'elle vienne vers lui avec la bénédiction du Ro[i Hoter Miskar. Il (le dieu) a entendu]
4. Le vœu, sa voix; il [l'a] aidé...

J. HALÉVY.

SUPPLÉMENT

Je profite de l'occasion pour dire un mot sur l'expression difficile de la 4e inscription de Sidon, רב עבר לספת רב שני. Les dernières tentatives d'interprétation sont discutées dans *Ephemeris*, I, p. 16. Si on admet la disparition de la lettre א

que j'ai constatée plusieurs fois dans les textes précédents, on peut voir dans לספת une graphie défective pour לאספת ; ce titre voudrait dire : « Rab provisoire (עֹבֵר mot à mot « passager ») de l'assemblée, second Rab ». Pendant un *interim*, Abdmiskar aurait été nommé d'abord Rab provisoire, ensuite il aurait été régulièrement élu second Rab, fait qui arrive souvent dans les corps électifs[1]. J. H.

BIBLIOGRAPHIE

Ephemeris für semitische Epigraphik, von Mark Lidzbarski. Erster Band. Zweites Heft, mit 12 Abbildungen. — J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann (Südanlage 5), Giessen (Hessen), 1901.

Ce cahier est encore plus riche et plus varié que le premier, et son horizon s'étend sur la presque totalité des publications qui touchent, de près ou de loin, le domaine de l'épigraphie sémitique. J'applaudis l'auteur quand, au cours de ses comptes rendus, il flagelle par un mot bien cinglant certains sémitisants infatués qui se croient infaillibles ou prétendent faire des découvertes à chaque pas. Mais qu'il prenne garde de mettre trop souvent en usage les deux procédés de la polémique extrême, la condamnation globale trop rapide, l'ironie à bon marché dans les détails microscopiques. Je m'astreindrai à relever quelques points qui me concernent personnellement. Son article de fond, qui renferme une étude de 24 pages sur l'origine de l'écriture sémitique et qui n'aboutit à aucun résultat appréciable, aurait certainement été plus fructueux s'il s'était donné la peine d'examiner sérieusement ce que j'ai écrit à ce sujet. En disant sommairement : « In Halévy's Zusammenstellungen kann ich überhaupt keine Æhnlichkeiten herausfinden » (p. 128), il confond *similitude* (Æhnlichkeit) avec *identité* (Identität). Il ignore encore davantage mon étude sur l'écriture perse (*Journal Asiatique*, 1886), où j'ai précisément démontré que les caractères perses, tirés par un procédé de dérivation régulier des

1. J'ai maintenant sous les yeux le passage *Ephemeris*, II, p. 147, où M. Lidzbarski discute les vues de M. Landau sur ce sujet. Je n'admets ni la lecture בעבר ל, fondée sur la prétendue dittographie du ר, ni l'idée de regarder ספת ou לספת comme un nom propre. רב שני ne peut signifier que « second Rab », à peu près comme « second président » ; *Unter-Rąb* serait רַב מִשְׁנֶה ; cf. כהן משנה (Jérémie, LII, 24).

caractères babyloniens de même valeur, n'ont plus avec ces derniers qu'une correspondance de *similitude* et non pas celle d'une identité réelle. La formation des signes secondaires représentant les sons particuliers à la langue perse y a été également expliquée par le même principe qui a déterminé l'addition des signes secondaires de l'alphabet phénicien. A l'encontre de ces faits matériels, M. L. écrit : « Si l'inventeur de l'écriture phénicienne avait eu plus de pratique des hiéroglyphes, il n'aurait pas inventé de nouveaux signes, mais il aurait procédé envers l'écriture égyptienne comme ont procédé les Perses envers l'écriture babylonienne » (Genauer mit ihr vertraut, hätte er keine neuen Zeichen erfunden, sondern wäre mit der ägyptischen Schrift ähnlich verfahren, wie die Perser mit der babylonischen)! Voici maintenant quelques remarques superbes de microscopie ou de petites chicanes plaisantes. A la ligne 6 de l'inscription de Mêšaʿ, après כדבר, je suppose מא ou נא, mais je préfère le second, qui se complète facilement en [נא]מה, « sa parole ». M. L. m'accorde que « Beides ist paläographisch zulässig »; mais il ajoute : « Wie will er jedoch מא erklären? » Mais c'est précisément parce que cette lecture n'est pas explicable que je lui ai préféré l'autre. Immédiatement après il écrit : « In רות (Z. 12) sieht er רעות « (Augen) weide »; bei einem so alten Texte! » Je n'ai pas parlé de l'œil, j'ai mis « action de paître, de satisfaire, satisfaction »; cf. רֹעִים אֹתָם, « qui cherchent leur propre satisfaction » (Ézéchiel, XXXIV, 2, 8, 10). Le nom même de la grande aïeule moabite de David, רות, signifie probablement « satisfaction, agrément » (רעות). Enfin, sur ma proposition de lire à la ligne 23 : כלאי האשו[ח לח]ין, «les cellules de la prison souterraine pour les vivants», il fait la remarque pseudo-spirituelle : « Comme si l'on fourrait aussi des morts dans la prison! » (als ob man auch die Tote ins Gefängniss steckte!). J'ai cependant ajouté aussitôt : « c'est-à-dire, pour les individus sauvés du massacre et devenus prisonniers de guerre, etc. ». M. L. sait pourtant que l'adjectif חַיִּים désigne aussi ceux qui ont la vie sauve, témoin ימחו מספר חיים (Psaumes, LXIX, 29), rendu par les Septante : ἐξαλειφθήσωσαν ἐκ βίβλου ζώντων = V. « deleantur de libro viventium ». Or, ces prisonniers sont, dans tous les pays, séparés de ceux qui sont condamnés à mort. Je le répète, ces vétilles n'auraient pas mérité d'être relevées si je n'avais pas à prémunir l'auteur contre une tendance au persiflage qui peut nuire à sa critique, si utile au progrès de la science. Ce petit écart excepté, ses comptes rendus sont toujours instructifs et la bibliographie est incontestablement la plus complète qu'on puisse espérer.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Les Chants nuptiaux des Cantiques.

(Suite et fin.)

Pour terminer, il me reste encore à élucider deux points qui se rattachent à l'objet de notre étude d'une manière plus ou moins directe. Je le ferai avec la concision exigée par le cadre de cette revue.

Le premier point consiste à répondre à la question si souvent débattue : Le livre des Cantiques est-il un drame? La réponse n'est plus difficile à donner. Un recueil de vingt chants indépendants l'un de l'autre, encore qu'ils soient du même genre, ne saurait constituer un drame qui exige l'unité de l'action. Mais on ne peut néanmoins pas méconnaître que le sentiment dramatique s'y manifeste très énergiquement. C'est un bourgeon sain et plein de sève qui attend un jour de soleil pour s'ouvrir en fleur charmante par l'harmonie de ses couleurs et la symétrie de ses pétales. Malgré le désordre apparent relativement au temps, à l'état et à l'action des héros, l'essence même des chants porte un cachet artistique. On n'a qu'à régulariser la série des poèmes et à modifier très légèrement la définition présentée plus haut, on obtiendra une allure dramatique très régulière.

III. Un berger aime une bergère. La bergère est très belle. Ils font paître leurs troupeaux dans des prés voisins sans se cacher des autres bergers.

XVI. Le fiancé assiste à une petite scène où sa fiancée soulève l'admiration générale.

IX et XII. Rendez-vous lyrique au printemps.

XIX. Attitude soupçonneuse des frères de la jeune fille. Celle-ci est pure et nubile.

II. Incident piquant. La troupe de chanteuses aux noces rencontre la fiancée sans la reconnaître.

I. On se prépare à célébrer le mariage. Arrivée des chanteuses dans la maison du jeune homme.

XI. Le lit nuptial est surveillé par les garçons d'honneur qui forment la garde du grand roi.

V. La fiancée fait sa toilette pendant que les invités se régalent en chantant au banquet des noces.

VII. Monologue de la jeune fille dans la chambre nuptiale. Le fiancé la surprend en entrant : dialogue de compliments.

IV. Le jeune homme vante les parures de sa fiancée et lui en promet d'autres plus précieuses.

XIII. Ardent compliment du fiancé ; la jeune femme répond d'une manière aimable.

XVI. Déclaration brûlante du jeune homme ; la jeune fille exige que leur union soit scellée à la campagne durant la saison fleurie.

VIII, X, XIV et XVII. Reposant avec son époux, la nouvelle mariée est agitée par divers rêves.

a) Se croyant négligée par son époux, elle se sent défaillir.

b) (X) Elle fait une sortie nocturne pour chercher son ami.

c) (XIV) Elle entend son ami frapper à la porte et le voit disparaître. Pendant sa course nocturne, elle est brutalisée par les gardiens municipaux. Au lever du jour, elle évince la curiosité des chanteuses qui voudraient l'accompagner.

d) (XVII) Se croyant encore jeune fille, elle souhaite que son ami fût son frère, afin de pouvoir l'embrasser en public.

XV. Compliments du nouveau marié à sa jeune épouse.

XVIII. Retour de la campagne après leur union finale. Promesses réciproques d'amour éternel.

XX. Fragment additionnel : La vigne de Salomon.

Je laisse à de plus audacieux que moi de reprendre cette restitution pour leur propre compte, pour crier sur les toits : Voilà le drame vainement cherché jusqu'à ce jour. Je ne vais pas si loin. Ce que je soutiens avec plus d'insistance, c'est que les chants quelque peu développés sont eux-mêmes de petits drames en miniature et inspirés du souffle tragique. Comment envisager autrement le poème XIV, où tout se passe en actions : force majeure (pluie et bruine) qui amène l'ami à la porte de sa bien-aimée à une heure tardive de la nuit pour demander l'hospitalité ; embarras de la jeune fille et son hésitation à lui ouvrir la porte, considérations de convenances de la part du jeune homme qui le déterminent à s'en aller précipitamment, efforts faits par la jeune fille pour le rappeler, course folle à travers les rues dans le silence de la nuit où elle supporte héroïquement les brutalités de la police des mœurs, sa constance à le chercher à l'apparition du jour, son admirable résignation à être seule à la peine et sa fière résolution de ne point partager avec d'autres le plaisir de se retrouver dans sa vigne. N'est-ce pas tragique et intéressant malgré l'absence de sauvages catastrophes? Et cet incident délicieux (XVI) où l'espoir de rencontrer sa fiancée amène le jeune homme à assister à la scène charmante où sa bien-aimée est l'objet d'une apothéose publique à cause de sa beauté incomparable, n'est-il pas d'un fin dessin profondément tragique? Donc, l'instinct de la tragédie et de la scènerie ne faisait pas défaut aux poètes hébreux, ce sont les tristes événements qui ne tardèrent pas à révoquer en doute l'existence même de la nation, qui ont atrophié pendant de nombreux siècles cette heureuse disposition naturelle. Elle a repris croissance régulière et progressive depuis l'écroulement du maudit *ghetto*.

Le second point concerne l'histoire du prix accordé à la beauté humaine dans les diverses littératures d'origine juive orthodoxe ou sectaire. Esquisse rapide et ayant surtout pour but d'éclaircir les phases sous lesquelles le recueil des *Cantiques* eut encore à passer depuis sa canonisation.

L'Ancien Testament tient en haute estime la beauté physique chez l'homme et la femme et il attribue souvent à son influence

selon les circonstances les actes les plus nobles et les plus pervers. En parlant de personnages de quelque importance, les narrateurs hébreux, si la chose est possible, ne manquent jamais de signaler la beauté de leur héros ou de leur héroïne. Le génie hébreu, comme le génie grec, identifie facilement la « beauté » avec la « bonté » ; le mot טוֹב signifie à la fois « bon » et « beau ». Élohîm vit que tout ce qu'il avait fait était très bon טוֹב מאֹד (Genèse, I, 31), c'est-à-dire combinait l'utile et l'agréable. L'homme fait en ressemblance d'Élohîm (*ibidem*, 27) est particulièrement beau. Les fils d'Élohîm voyant que les filles de l'homme étaient belles (טֹבֹת) se laissent séduire par elles (*ibid.*, VI, 1). Le terme propre pour dire « beau » est יָפֶה, d'où l'abstrait יֹפִי (en pause יֹפִי), « beauté ». Un trait qui distingue l'histoire populaire des origines d'Israël est la tendance à doter la nation de belles aïeules. Sarah, Rébecca et Rachel sont d'une grande beauté ; à cette dernière le pieux conteur pardonne même son goût pour les superstitions païennes (larcin des *teraphîm*, *ibid.*, XXXI, 19). La beauté de Joseph est signalée avec complaisance. Dans l'histoire des époques moins éloignées on voit s'échelonner toute une série de belles personnes des deux sexes : Moïse (טוֹב, Exode, II, 2), Abigaïl (I Samuel, XXV, 3), Betsabée, Tamar, Absalon, Abisag, Jésabel, l'enfant trouvée dans la symbolique d'Ézéchiel (ch. XVI), les belles vierges défaillantes d'Amos (VII, 13), les beaux Naziréens agonisants des Lamentations, les beaux jouvenceaux Daniel et ses trois compagnons, Esther, Judith. Les héros et les héroïnes de nos *Cantiques* font bonne figure dans la compagnie de tant d'astres resplendissants de beauté et de grâce. Il y a plus, malgré le mal causé très souvent par la séduction des femmes légères, l'auteur si sacerdotal et si avisé en même temps de l'Ecclésiastique n'hésite pas un seul instant à proclamer ouvertement :

בעל אשה יפה אשרהו מספר ימיו כפלים

« Heureux le mari d'une belle femme ; il vit le double de ce qu'il eût vécu (sans elle). »

C'est que à son époque le mot יָפֶה a pris à son tour le sens de « bon ». Nouvel hommage à la beauté !

Dans toute la période biblique il ne se présente à notre investigation qu'une exception unique, exception aiguë, tranchante. Elle est représentée par le sceptique désabusé de l'Ecclésiaste. Ennuyé par l'uniformité de la vie et en première ligne de la diminution éprouvée par la liberté individuelle à la suite des fortes affections, il s'en prend avec acharnement à la femme en général, cause principale des déboires et des restrictions attentatoires à l'indépendance personnelle. En songeant à la nécessité indispensable de la société il conseille la résignation :

« Vois la vie avec la femme que tu aimes, tous les jours de ta vie inutile qu'on t'a accordée sous le soleil, car c'est le sort qui t'a été destiné dans la vie, etc. »

Sa thèse philosophique est décidément misogyne :

« Je trouve que la femme est plus amère que la mort (antithèse à *Cantiques*, VIII, 6) ; elle (cache) un réseau de pièges ; son cœur (tend) des filets ; ses mains (donnent) des chaînes. Celui qui est bon devant Élohîm est sauvé d'elle ; le pécheur devient sa proie. »

Le doux pessimiste prend le malin plaisir d'avoir l'air de ne viser que la femme débauchée, mais celui qui connaît sa façon de parler ne sera pas dupe de cette adresse. Il hait les femmes après en avoir abusé. La zizanie du célibat est semée en Israël !

Cette exception est restée sans écho dans la conscience juive. Malgré les catastrophes qui n'ont pas tardé à fondre sur la nation, ou plutôt à cause même de ces catastrophes sans pareilles qui mirent Israël à deux doigts de sa perte, le mariage est devenu un véritable acte de piété et la beauté féminine conserva un haut rang. Le sévère Rabban Gamaliel, pour égayer les conjoints, s'est fait un devoir de danser devant la jeune femme en chantant : « La mariée est aussi belle que pieuse ! » (כלה נאה וחסודה). A la suite du deuil national, les couronnes, les guirlandes et en général toutes les parures réjouissantes ont été défendues aux nouveaux mariés ; la jeune fille ne présentait

pas une figure avenante, mais on se consolait avec l'idée que « les filles d'Israël sont toutes belles, mais ce n'est que la pauvreté qui les enlaidit » (בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנולתן). Voici une des plus curieuses conséquences de cette idée. Le célèbre docteur ʿAqiba, qui était un des chefs de la révolte sous Adrien, conscient du fait que les mariages d'amour sont plus productifs que les autres, permet de divorcer avec sa femme lorsqu'on trouve une femme plus belle que la sienne. L'ennemi des Romains se disait en son for intérieur : Il nous faut du monde, beaucoup de monde pour combattre les légions; multiplions les mariages. Qu'y a-t-il à craindre : les femmes divorcées sont assez jolies pour trouver des maris et nous en tirerons un double profit. Ne nous étonnons donc pas d'entendre de la bouche de ce même docteur cette sentence singulière au premier aspect : « Tous les Hagiographes sont saints, les Cantiques sont saints des saints » (כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים). Bien des critiques modernes ont souri à cette prétendue naïveté; c'est une merveille de logique opportune. Yoḥanan ben Zakkaï a assuré les études théologiques; ʿAqibâ ben Joseph, proclamant la sainteté exceptionnelle des Cantiques, a assuré l'existence d'Israël !

Les légendes talmudiques dites Agadoth, caressant l'idée de la dégénération graduelle du genre humain jusqu'à la grande réparation de l'époque messianique, soutiennent aussi la marche de plus en plus descendante de la beauté physique. Même après son péché, alors que sa taille de gigantesque qu'elle était, fut réduite à des proportions très modestes, le premier homme, Adam, est resté doué d'une beauté qui resplendissait d'un bout du monde à l'autre. L'agada s'occupe moins d'Éve dont la beauté, ayant d'abord excité, puis assouvi la passion criminelle du serpent, fut fatale à l'humanité. L'hyperbole décadente, devenue mode dans toutes les littératures de l'époque, se donne libre carrière et exagère les proportions jusqu'à la caricature. Dans la série des hommes, la beauté de Joseph est un thème des plus romanesques qui est passé dans le Coran. Parmi les personnages postbibliques la palme est accordée aux grands prêtres Siméon et Ismaël qui est mort martyr, à l'Amora R. Yoḥanan

et à d'autres encore. A la vue des tibias d'Abigaïl, David fut tout ébloui. Esther a été moins bien envisagée par les agadoth : elle avait un teint jaunâtre, ses traits seuls avaient de la grâce (אסתר ירקרקת היתה אלא חוט של חסד מחוח עליה); une beauté juive parfaite serait vraiment de trop pour un païen comme Aḥašwéroš. C'est encore un hommage détourné à la beauté. L'origine divine de la beauté est tellement implantée chez les docteurs du Talmud que, parmi les eulogies qu'ils ordonnent de réciter à la vue des grands phénomènes de la nature, ils ont enregistré une bénédiction particulière quand on voit de belles créatures, בריות טובות, y compris la personne humaine, même non juive (Berakoth, 58 *b*). Fait typique : le pieux pèlerin juif d'Italie, ᶜObadya Bartenura, a pris note, dans son carnet de voyage écrit en hébreu, du grand nombre de belles femmes (chrétiennes) qu'il a pu voir passer à Palerme pendant que le navire y stationnait. Le brave Rabbi a dû réciter à plusieurs reprises la formule eulogique : « Béni soit celui qui a de telles créatures dans son monde » (ברוך שככה לו בעולמו) ordonnée par le Talmud. Les temps modernes n'ont rien changé à ce sujet. L'interprétation symbolique voit dans les amours du berger et de la bergère l'alliance perpétuelle entre Dieu (le fiancé) et Israël (la fiancée). Les *Cantiques* sont lus avant la réception de la *Reine Sabbat* et pendant les Sabbats de la saison du printemps. Depuis le XIᵉ siècle, grâce au commentaire d'Aben Ezrâ on reconnaît que dans le sens simple et littéral les Cantiques sont des chants d'amour sexuel. Cela n'empêche pas l'interprétation symbolique d'être officielle dans les synagogues. Pour compléter la scène du symbolisme matrimonial, on lit les deux jours de la Pentecôte, fête en l'honneur de la transmission de la Loi sur le Sinaï, la formule d'un contrat de mariage adaptée à cette union entre Yahwé et Israël. A côté de cette interprétation populaire il faut encore citer l'explication philosophique qui fait des Cantiques un dialogue entre l'âme et le corps, et enfin celle des kabalistes, qui admettant le mythe grec qui fait d'Éros un principe cosmique, voient dans le couple des Cantiques l'image des *Séphiroth* ou Éons, mais avec une nuance nationaliste. Les péchés d'Israël séparent les

amants célestes et le mal prédomine sur la terre; les actes de piété les rapprochent et leur union amène le bonheur dans le bas monde. La séphira תפארת, « beauté », occupe le quatrième rang et forme la poitrine de l'Adam primordial (אדם קדמון) qui représente le macrocosme idéal.

Toute autre tournure se laisse observer chez les sectes juives qui tablaient sur la philosophie néo-platonicienne ayant pour dogme que le corps est la prison de l'âme. Philon d'Alexandrie, le vrai créateur des symbolismes platoniciens dans l'exégèse biblique, attribuait à la beauté physique des personnages de l'antiquité une signification idéale et mystique sans nier pourtant le prix matériel. La grâce du corps était pour lui un reflet de l'idéal dont ils étaient l'incarnation. Mais cet effort fait pour concilier deux principes contradictoires ne put se maintenir longtemps et la logique des choses a pris le dessus. Les premiers gnostiques juifs, connus sous le nom d'Esséniens, remplacèrent le mariage par le célibat, la procréation d'enfants par l'adoption d'orphelins. Le but de la vertu consistait selon eux dans la destruction de la prison charnelle et dans la délivrance des âmes captives entravées par les plaisirs sexuels. Cette doctrine passa intégralement dans le christianisme paulinien, auquel nous devons le Nouveau Testament. Le mariage est un pis aller concédé à regret, ainsi qu'on le voit dans Matthieu, XIX, 10-12, et I Cor., VII, 1-2, 7-9). Point à remarquer : le passage précité de Matthieu est immédiatement suivi d'un autre relatif au bon accueil fait par Jésus aux enfants qui lui furent présentés (13-15). Le christianisme, comme le bouddhisme avant lui, est l'œuvre de moines. Quant aux termes « beau », « beauté », ils sont bannis de l'Évangile.

J. HALÉVY.

Nouvelles Remarques sur l'Inscription de Mêšaʿ.

Cette fameuse inscription est maintenant comprise dans tout son ensemble. Cependant à regarder de près on trouve encore quelque chose à glaner et de menus détails à éclaircir. L'importance du monument invite à ne laisser rien d'obscur en ce qui le concerne autant qu'il est possible de le faire. Les réflexions suivantes s'appliquent à donner satisfaction à cette curiosité minutieuse dont le résultat projette souvent une lumière inattendue sur les sujets restés à l'arrière-plan.

a) *Nom et emplacement de* קרחה.

Mêšaʿ construit une nouvelle ville qui porte le nom de קרחה. Ce fait donne lieu à deux questions dont l'une est relative à la prononciation exacte du nom, l'autre à la situation géographique de la ville. L'idée qu'on s'en fait généralement est assez vague; il importe de lui prêter plus de relief.

Comment faut-il lire le mot קרחה? Si je ne me trompe, tout le monde a été jusqu'ici d'accord à admettre d'emblée la ponctuation קָרְחָה, *qorḥâ* d'après l'analogie du mot hébreu qui désigne le dépouillement des cheveux, la calvitie. Dans mon dernier mémoire sur cette inscription (*Revue Sémitique*, 1900, p. 238 = *Recherches Bibliques*, II, p. 524) j'ai écrit ceci: « Le nom de la ville nouvellement construite par Mêšaʿ semble être dû d'abord à son emplacement dans une clairière pratiquée au milieu d'une forêt à laquelle le mur appelé חמת היערן (l. 21), « mur des forêts », fait visiblement allusion. Mais il se peut encore que ce nom ait pour but de rappeler l'état de deuil dans lequel le peuple de Moab se trouvait alors par suite de la suprématie du royaume d'Israël. On sait que l'hébreu קָרְחָה désigne spécialement le rite funéraire consistant à « s'arracher des touffes de cheveux près du milieu du front » (Lévitique, XXI, 5; Amos, VIII, 10 *passim*). Je vois maintenant que ce que j'avais regardé comme deux possibilités séparées présente au

contraire deux aspects étroitement ralliés l'un à l'autre quand on introduit une légère modification dans l'expression de la phrase précitée. En ce qui concerne la prononciation, mon collègue et ami A. Carrière, professeur d'hébreu à l'École pratique des Hautes-Études, m'a fait dernièrement la remarque, certainement très juste en elle-même, que l'analogie du nom de נבה comparé à la forme hébraïque נבו, ainsi que l'emploi constant du suffixe ה comme équivalant à l'orthographe hébraïque ו—, semblent militer en faveur de la pensée que la prononciation moabite de קרחה était plutôt קְרִיחֹה, *qeriḥô*. M. Carrière s'appuyait en outre, d'une part, sur l'analogie de יְרֵחוֹ, יְרִיחוֹ alternant avec יְרִיחָה, nom de la ville de Jéricho (Ἰεριχῶ), d'autre part sur ce fait qui est passé presque inaperçu jusqu'ici, que la terminaison du genre féminin dans le dialecte moabite est toujours ת, jamais ה— comme en hébreu. De mon côté, cette difficulté ne m'a pas échappé et je l'ai parfaitement ressentie dès ma première lecture du document, mais je me consolais en pensant que ce phénomène linguistique se retrouve dans le nom de דורה (l. 12), où l'on s'attend également à דורת. En nous séparant, M. Carrière ne paraissait pas convaincu. J'ai cherché ensuite à me tranquilliser en outre par l'exemple de הצהרם (l. 15) pour הצהרן dont la finale sort également de l'ordinaire. Eh bien, mon savant confrère avait raison de persévérer dans son hésitation. La solution du problème doit être présentée d'une manière plus précise. En rattachant le nom קרחה à l'idée du deuil national moabite, j'avais perdu de vue le fait chronologique que la construction de cette ville constituait le couronnement des grandes victoires qui sont énumérées dans l'inscription. A cette époque c'est Israël qui portait le deuil de son territoire perdu et de ses myriades d'enfants massacrés sans pitié ou réduits en esclavage. Mêšaʿ a donc délibérément choisi pour la nouvelle ville un nom de forme hébraïque afin de rappeler aux Israélites leur désastre irrémédiable. La joie haineuse exprimée par la phrase « Israël est perdu à tout jamais » (וישראל אבד אבד עלם, l. 7) est incarnée avec une atrocité sans pareille dans

ce lugubre dissyllabe. C'était en quelque sorte l'acte précurseur des édits d'Adrien et de Vespasien ordonnant, l'un de changer le nom de Jérusalem en *Ælia Capitolina*, l'autre d'obliger les Juifs de l'empire à envoyer le sicle sacré au temple de Jupiter afin de les blesser dans leurs sentiments les plus intimes. Rome, plus pratique, a cherché à tirer profit de la catastrophe de la Judée. Mêšaʿ a déployé une haine moins intéressée : il s'est contenté de se servir des prisonniers de guerre pour les travaux pénibles exigés par la construction de sa nouvelle fondation (l. 24-25). Ceux-ci ont naturellement été les premiers à souffrir de l'opprobre que ce nom leur imprimait aux yeux des vainqueurs et ajoutait des souffrances morales à l'état déjà si dur de l'esclavage, De là vient la haine inextinguible qui s'empara du poète Isaïe, XIV-XV, à l'égard de Moab, malgré son caractère tendre et humanitaire, haine d'autant plus justifiée à ses yeux que la sinistre prophétie de Mêšaʿ וישראל אבד אבד עלם s'étant accomplie à la lettre, menaçait sérieusement la foi des Judéens en Yahwé et faisait craindre l'écroulement complet du monothéisme pour lequel, depuis la sortie d'Égypte, les prophètes combattaient et mouraient même s'ils ne pouvaient pas faire autrement. La victoire moabite est pour eux un triomphe remporté sur Yahwé, על יהוה הגדיל (Jérémie, XLVIII, 26).

Mais ce fait d'orthographe en apparence assez insignifiant a encore une portée remarquable au point de vue de l'histoire de la littérature hébraïque. Les deux termes à cachet hébreu קרחה et דורה attestent que l'hébreu du IXe siècle ne conservait plus la désinence féminine ת dans les noms à l'état absolu, pas même dans les noms propres qui se transmettent d'habitude dans la forme la plus archaïque. C'est dire que dès un temps immémorial la chute du ת, dans les noms au moins, faisait la particularité de l'idiome israélite. Étant donné que la même particularité est constatée dans les textes hétéens et araméens les plus archaïques, il résulte avec certitude que la rencontre sporadique de flexions ou d'expressions araméennes dans une pièce biblique n'est pas par cela seul la marque d'une époque moderne. Cette constatation suffit pour réduire à néant les prétendus aramaïsmes que l'école critique signale par-ci par-

là dans le document A. Ces sortes de formes qu'avec un peu de bonne volonté on trouvera aussi et en des proportions égales dans les autres documents font partie intégrante de la langue hébraïque.

Passons au problème corollaire d'un ordre exclusivement géographique. Où était située la ville de *Qorḥâ*? J'ignore la grande majorité des écrits parus sur la stèle de Mêšaᶜ, mais dans les dissertations que j'ai lues, cette question n'a pas été posée; moi-même je ne fais pas exception. Je ne suis pas en état de connaître le motif de cette abstention de la part des autres; en ce qui me concerne je puis dire que je regardais cette ville comme un simple faubourg de Dibon. Aujourd'hui même, ce sentiment me paraît devoir être maintenu pour diverses raisons. En effet, Dibon est le lieu de naissance de Mêšaᶜ, car il se qualifie lui-même de Dibonite (l. 1-2); elle est en outre la capitale de sa royauté après avoir été la résidence de son père. Comment se fait-il que la *bama* dont parle l'inscription comme contiguë à la stèle où celle-ci est gravée, הבמת זאת (l. 3), est dite avoir été érigée à Qorḫa? Puis, il est impossible d'imaginer que Mêšaᶜ ait voulu construire une nouvelle capitale au détriment de Dibon dont les habitants lui sont restés fidèles durant toutes ses expéditions (l. 28); comment donc expliquer que le palais royal de sa fondation est également placé à Qorḫa? Aucun doute n'est donc possible sur ce point: Dibon n'a pas été abandonnée, elle a été dotée d'un vaste faubourg qui pouvait être considéré comme une ville à part. Par suite des victoires remportées sur Israël, la population de Dibon s'étant fortement accrue, Mêšaᶜ trouva utile d'en augmenter l'aréa par un nouveau quartier afin d'y faire écouler le trop plein de la population sans léser les intérêts de l'ancienne. Aussi le roi de Moab se dispense-t-il d'indiquer d'où il a tiré les habitants de la nouvelle ville comme il le fait à propos de ᶜAṭaroth (l. 13-14).

En connexion avec Dibon, notre inscription rapporte encore deux autres noms géographiques dont l'un est connu par ailleurs tandis que l'autre a besoin d'être établi, attendu qu'il a été méconnu. Nous apprenons que la ville de Yahaṣ, יהץ, reconstruite par le roi d'Israël, lui servit de contrefort pour attaquer

Mêšaᶜ, ומלך ישראל בנה את יהץ וישב בה בהלחחמה בי (18-19). D'après les Nombres, XXI, 23, on savait que Yahaṣ formait la dernière ville inter-arnonique du côté du désert (המדברה); l'expression לספת על דיבן (l. 21), « pour l'ajouter au territoire de Dibon », montre bien qu'elle était située à peu près à l'est de cette capitale, c'est-à-dire au sud-est de Mêdabâ, laquelle est à deux heures de marche au sud de Hesbon. Cette dernière ville ainsi que les villes proches du Jabboc sont probablement restées en possession des tribus israélites établies là depuis la sortie d'Égypte. Mêšaᶜ ne mentionne pas Hesbon parmi ses conquêtes. Cela nous explique l'absence de toute allusion à ses relations avec les Ammonites : cette peuplade semble s'être tenue dans un état de neutralité pendant la révolte de Mêšaᶜ. J'ajoute un mot sur la forme matérielle de יהץ : les massorètes ont vu juste en accentuant la pénultième de ce nom quand même il est écrit יַהְצָה (Jérémie, XLVIII, 21), tandis que quelques auteurs modernes transcrivent parfois à tort *Yahṣa.*

b) *Les données chronologiques.*

Mêšaᶜ date depuis le règne de ᶜOmri, עמרי, l'oppression de Moab, c'est-à-dire l'exigence d'un tribut annuel trop lourd ; les autres plaintes qu'il profère signalent l'annexion complète du territoire de Mêdabâ au royaume d'Israël (l. 7-8) et la reconstruction des fortifications de ᶜAṭaroth et de Yahaṣ dans un but hostile (l. 10-11). La durée de l'occupation israélite de Mêdabâ est exprimée par cette proposition : וישב בה ימה וחצי ימי בנה ארבען שת (l. 8), « et il (= Israël) y habita de ses jours et de la moitié des jours de son fils, 40 ans ». Je m'écarte de la traduction courante en voyant dans בנה un singulier, tandis que la majorité des interprètes l'envisagent comme un pluriel : « et il y habita de ses jours et la moitié des jours de *ses fils*, 40 ans ». Je ne conçois pas comment une supputation compliquée et aussi absurde a pu être attribuée au roi Mêšaᶜ ; est-ce que la somme totale ne suffisait pas? Si au contraire l'on prend בנה pour un singulier, l'auteur aurait voulu

indiquer que la reprise de Mêdabâ eut lieu précisément pendant l'année qui formait la moitié du règne d'Achab, fils de ʿOmri. Cette circonstance ayant frappé l'esprit du roi, il l'aurait signalée par la formule $O + A/2 = 40$. Mais à cela on peut opposer une sérieuse objection qui concerne exclusivement, il est vrai, l'exactitude de cette donnée comparée aux informations du livre des Rois. D'après ces dernières qui donnent à ʿOmri 12 ans de règne et 22 à Achab, donc ensemble 34 ans, nous restons déjà loin des 40 ans fixés par Mêšaʿ; s'il faut en retirer encore les 11 ans qui font la moitié de la durée du dernier règne, la différence est encore plus considérable puisque nous n'arrivons qu'à la somme de 23 ans. D'autre part cette divergence manifeste se présente avec la même incompatibilité dans la seconde interprétation : l'addition du règne de ʿOmri, la moitié du règne de ses trois successeurs donne

$$12 + \frac{22\ (\text{Achab}) + 2\ (\text{Aḥazya}) + 12\ (\text{Jehoram})}{2}$$

$= 12 + \frac{36}{2} = 12 + 18 = 30$; le chiffre 40 n'est toujours pas atteint. Nous laissons aux batteurs de grosse caisse le plaisir hamitique de déblatérer contre la crédibilité des auteurs bibliques. Cette solution a paru ici excessive même à M. Winckler dont le sans-gêne à l'égard de l'Ancien Testament dépasse ordinairement toutes les bornes. Il rétablit l'harmonie en affirmant que le mot חצי ne signifie point « moitié », mais « somme totale », et pense outre cela que Mêšaʿ a inexactement arrondi le nombre 36 en 40. M. Lidzbarski a fait justice de l'une et de l'autre de ces étranges assertions (*Ephemeris*, II, p. 143-145) qui se compliquent d'une autre affirmation encore moins fondée, savoir que dans plusieurs passages bibliques le verbe חצה signifie non pas « partager » ou « arriver à la moitié », mais « arriver au total ». Le contraire est prouvé même par לא יחצו ימיהם (Ps. LV, 24) ainsi que j'ai déjà dit plus haut. Pour concilier ces données également précieuses on n'a qu'à comprendre בנה dans le sens de « petit-fils » ; amélioration consignée tacitement dans les corrections des *Recherches Bibliques*, II, p. 558. La série ad-

ditionnelle est par conséquent : $12 + 22 + 2 + \frac{12}{2} = 42$; le chiffre 2 restant doit être défalqué du début du règne de ʿOmri qui avait besoin d'affermir pendant cet intervalle le trône usurpé sur la dynastie de Jéroboam et n'avait pas le loisir de s'occuper de guerres extérieures.

c) *L'inscription de Mêša et le récit de II Rois*, III.

Dans mes considérations sur cette inscription j'ai déjà fait du récit en cause le bref résumé que voici : « Achab perdit la vie dans la bataille de Ramot-Galaad, et le roi Mêšaʿ en profita pour secouer le joug israélite. Ahazias, faible et estropié, ne fit rien pendant son court passage au trône. Son successeur, Joram, entreprit d'accord avec Josaphat, roi de Juda, et avec le roi d'Édom, une invasion dans la Moabitide du côté du sud, mais les envahisseurs, on ne sait pas exactement par suite de quel événement, durent retourner sans avoir obtenu d'autre résultat que la dévastation de quelques cantons méridionaux. Débarrassé de ce danger, Mêšaʿ procéda avec une énergie infatigable et farouche à restituer à la domination moabite toutes les villes septentrionales qui étaient depuis longtemps occupées par des populations israélites, etc. » (*Revue Sémitique*, 1900, p. 301 = *Recherches bibliques*, II, p. 536-537). Naturellement Mêšaʿ préfère parler de ses victoires et se tait sur un incident qui lui a coûté la vie de son fils aîné (Rois, III, 27) et la prospérité de quelques cantons. Il se contente de remercier Kamoš de l'avoir sauvé de tous les oppresseurs, כי השעני מכל השלכן (l. 4). Ce n'est pas l'avis des partisans de la *critique supérieure*, pour lesquels l'école Graf-Wellhausen se compose de pauvres croyants à déplacer toutes les montagnes de l'univers, tandis qu'eux sont en possession du vrai flair historique et capables de reconstituer sans appel les événements que les faussaires prophétiques ont défigurés par leurs interpolations arbitraires. M. Hugo Winckler est le plus brillant chef de cette école infaillible. Voici comment il s'exprime sur cette expédition par rapport à notre document.

« La Chronologie de l'inscription de Mêšaʿ est dans l'ordre (voyez le paragraphe *b*). Sur l'état de vassalité de Juda à l'égard d'Israël, v. Gesch. Isr., I. Qu'il n'y eut pas alors de roi d'Édom, cela est attesté par I Rois, XXII, 48 et II Rois, VIII, 8, mais le fait qu'un roi non existant ne peut pas coopérer à une expédition paraîtra clair *même à des exégètes.* Il est manifeste que cette citation du roi d'Édom et *l'accentuation spasmodique des trois rois* viennent d'un remanieur (Bearbeiter). Ce dernier probablement a interpolé le roi d'Édom parce qu'il comprenait le verset 26 comme les interprètes actuels : Mêšaʿ aurait voulu rompre la ligne auprès du (beim) roi d'Édom, c'est-à-dire là où celui-ci se tenait. Mais cela est faux, l'auteur veut dire : « Il chercha à pénétrer vers le roi, notamment comme d'ordinaire (cf. Gesch. Is. II) d'Aram » et non pas d'Édom. Il faut lire partout de même Aram au lieu d'Édom. Mais c'est *le non-sens le plus pur de vouloir attaquer Moab par la voie d'Édom* : la route va à travers la steppe d'Aram, c'est-à-dire Israël attaque Moab là où ce peuple a toujours été attaqué par lui, savoir du côté du nord, exactement là où Mêšaʿ d'après son inscription avait poussé sa frontière bien en avant dans le territoire israélite. *Il s'agit certes d'une tentative de repousser ses attaques qui y sont décrites.*[1] »

1. Die Chronologie der Mesainschrift ist in Ordnung, s. Forsch. II, S. 401. Ueber das Vasallenverhältniss Judas zu Israel s. Gesch Is. I. Dass es damals keinen König von Edom gab, wird I, 22, 28 und II, 8, 20 bezeugt; dass aber ein nicht vorhandener König nicht mit zu Felde ziehen kann leuchtet selbst der Bibelexegese ein. Es liegt auf der Hand, dass diese Nennung des Königs von Edom und die Krampfhafte Betonung der *drei* Könige von einem Bearbeiter herrührt. Dieser hat ihn wahrscheinlich eingeschoben weil er 26 so fasste wie die jetzigen Erklärer : Mesa suchte durchzubrechen beim König von Edom, d. h. dort wo dieser stand. Das ist aber falsch, es ist gemeint : er versuchte durchzubrechen *zum* König, und nun wie gewöhnlich (vergl. Gesch. Is. II), von Aram, nicht von Edom. Ebenso ist überall Aram statt Edom zu lesen. Es ist der reinste Unsinn, Moab via Edom angreifen zu wollen : Israël greift Moab da an, wo dieses stets von ihm bekämpft worden ist, von Norden her, genau dort, wo Mesa nach seiner Inschrift seine Grenze weit in das israelitische Gebiet vorgeschoben hatte. *Um einen Versuch, seine dort geschilderten Angriffe zurückzuschlagen, handelt es sich ja* (O. Z. L. April 1901, Col. 148-149).

Bien enfoncés. Baissez la tête, Sicambres de l'exégèse moderne, grafiens et antigrafiens! La douche que le nouveau saint Denis vous administre vous fera passer l'envie de grignoter les croûtons ou de happer les miettes qui tombent de la table du géographe étourdi qui a défiguré la topographie de la campagne moabite. Cependant, les Sicambres modernes auxquels on enjoint si superbement de brûler ce qu'ils ont adoré sont moins accommodants que Clovis, et bien que M. W. parle comme s'il avait assisté au combat, ils ont la prétention de demander d'autres garanties que les affirmations autoritaires du chef de la critique *supérieure* allemande.

Si l'on met de côté la prétendue vassalité de Josaphat vis-à vis de Joram, point qui ne touche pas le fond de la question, on voit que tout le système de Winckler repose sur deux prémisses dont il importe de déterminer la valeur :

a) A ce moment il n'y avait pas de roi d'Édom;

b) Il est insensé de vouloir attaquer Moab par la voie d'Édom.

Donnons le pas à la seconde considération. Il ne m'appartient pas d'apprécier le talent stratégique de M. W.; il y a souvent dans l'esprit des critiques supérieurs un trésor de facultés imprévues qui éclatent avec une majesté victorieuse au moment où ils s'occupent d'un problème qui y touche. Je suis convaincu que si M.W. eût été le généralissime de l'armée coalisée contre Moab, il l'aurait conduite par un chemin plus commode. Je me permets seulement de lui rappeler que des événements analogues se sont passés également en Palestine et dans la province de l'Iduméc, à une latitude très peu différente, mais à une époque plus proche de la nôtre. On sait que la plupart des invasions syriennes en Judée au temps des Macchabées ont eu lieu non du côté du nord par la Samarie mais du côté du sud par l'Idumée. Il n'est pas défendu d'estimer que les généraux syro-grecs se connaissaient en stratégie un peu mieux que n'importe quel savant de cabinet. En dehors d'autres raisons de nature diverse, les rois israélites, ne tenant pas à faire dévaster leurs territoires par les bandes indisciplinées de leurs alliés iduméens, ont mieux aimé diriger leur attaque combinée par la frontière sud de Moab qui était moins gardée et forcer ainsi Mêša^c à faire cesser ses entreprises guerrières dans le

nord. S'il y a un non-sens dans ce débat, c'est la velléité de changer les données topographiques d'un ancien historien par un argument aussi futile. Ou bien M. W. croit-il que l'espace désertique qui sépare Moab d'Édom a jamais empêché ces peuplades d'en venir aux mains des centaines de fois avant cette coalition ?

A la faiblesse comme stratégiste se joint chez le même auteur une faiblesse exégétique que nous ne pouvons attribuer qu'au préjugé enraciné chez lui, savoir que ce qu'il appelle la tradition prophétique a *sciemment* corrompu les récits historiques antérieurs et que le rédacteur final a souvent interpolé du sien parce qu'il comprenait mal son texte. Nous sommes ici à la première considération relative au troisième allié. « Il n'y avait pas à ce moment de roi d'Édom ! » nous dit M. W. en se référant à I Rois, XXII, 48 et II Rois, VIII, 20. Voici ces passges :

I Rois, XXII, 48 : ומלך אין באדום נִצָּב מלך

II Rois, VIII, 20 : « Durant son règne (m. à m. ses jours), les Iduméens se révoltèrent et placèrent un roi sur eux » (וימליכו עליהם מלך).

Or, la critique *supérieure* semble méconnaître ce que le dernier hébraïsant eût vu du premier coup. Le verset hébreu dit littéralement : « Il n'y avait pas alors de *roi* en Édom, un *préfet* (y était) *roi* ». C'est dire très clairement que les Iduméens n'avaient pas de roi nommé par eux-mêmes, leur roi était le préfet imposé par leur suzerain Josaphat, roi de Juda. C'est ce roi improvisé qui a naturellement pris part à l'expédition contre Moab, conduite par le suzerain et son allié.

L'autre passage (II Rois, VIII, 20) a trait à la révolte des Iduméens qui eut lieu plus tard sous le règne de Joram, fils de Josaphat, révolte couronnée de succès : Édom secoue définitivement le joug de Juda et met sur le trône un de leur choix (וימליכו עליהם מלך). En apprenant cette nouvelle, Joram s'empresse de passer avec des troupes et des chars de guerre sur le territoire de Ṣoʿar (צֹעֲרָה pour צָעִירָה), limitrophe d'Édom ; mais il fut tué dans une attaque nocturne tentée par lui contre l'armée iduméenne qui se tenait sur ses gardes (וַיַּכֶּה אֹתוֹ אדום pour

ויכה את אדום). Il est extrêmement vraisemblable que l'insurrection iduméenne a été le contre-coup des victoires de Mêšaʿ.

Double résultat : Sous Josaphat, l'Idumée fut gouvernée par un préfet roi nommé par le monarque judéen et l'expédition contre Moab par l'Idumée soumise était un plan des plus raisonnables.

En partant de la base, en elle-même insoutenable, qu'il s'agit d'un roi d'Aram et que l'invasion s'est faite par le nord, un exégète *inférieur* aurait compris que Mêšaʿ voulait rompre les lignes des troupes araméennes afin de tuer cet ennemi, ou de le prendre vivant afin d'affaiblir les coalisés, ou d'avoir un ôtage précieux entre ses mains. Mais une telle solution est trop simple pour notre critique, il lui faut des combinaisons nouvelles. Mêšaʿ cherche à rejoindre un roi d'Aram qui est venu à son secours, mais pas assez à temps pour prendre part à la bataille où les *deux* alliés eurent le dessus. Ne pouvant pas y arriver il sacrifie son propre fils et les envahisseurs battent en retraite pour éviter l'attaque des Araméens. M. W. ne s'occupe pas de savoir pourquoi les troupes fraîches amenées par le roi d'Aram n'ont pas barré la route aux Israélo-Judéens fugitifs ; il s'intéresse uniquement à déterminer quel était ce roi d'Aram dont l'apparition a changé la situation en faveur de Mêšaʿ.

Nouveau sujet, nouvelles spéculations ; je résume :

« Ledit roi d'Aram pourrait être Hazaël de Damas, mais une autre *supposition* (Vermuthung) est aussi proche. On est frappé de ce qu'Ammon ne joue aucun rôle dans l'affaire. Si Moab et Damas voulaient se prêter la main ils ne pouvaient pas agir en évitant Ammon. Ammon n'était pas soumis à Damas ; depuis 854 Ammon faisait partie des vassaux de Salmanassar. Qu'était-il devenu? La réponse est donnée par le roi assyrien qui mentionne dans son inscription comme son vassal le roi d'Ammon Baʿsa, fils de Ruhubi », « c'est-à-dire de Bêt-Rehob. Ammon était donc (also) alors sous un prince de Aram-Bêt-Rehob. Il faut donc réfléchir si c'est ce « roi d'Aram » de qui Moab a pu attendre du secours? (Es ist also zu erwägen, ob dieser

« König von Aram » es ist von dem Moab Hilfe erwarten konnte). »

Dans ce qui suit, la supposition (die Vermuthung), la réflexion (die Erwägung) sont baptisées certitudes.

« La situation dans l'ancienne tradition « historique » était d'après cela (war demnach) : Mêšaᶜ se révolte contre son suzerain le roi d'Israël de connivence avec Baᶜsa de Rehob et Ammon. Jehoram va avec son *vassal* Josaphat contre lui par la steppe de Aram. Par cette steppe il faut comprendre un petit plateau transjordanique. On sait que la frontière araméenne se trouve sur le mont Galaad. Mêšaᶜ va à leur rencontre. Les deux armées campèrent l'une en face de l'autre sur la frontière, probablement près de Horonên = Araq-el-amîr, en proximité d'un wadi qui se déverse dans le Jourdain. Les Moabites qui se tiennent en dessous voient le wadi rouge et croient que leurs adversaires se sont mutuellement égorgés ; ils sont battus et ils s'enfuient dans la ville fortifiée de Qîr-Ḥarošet qui n'est pas Qîr-Moab, laquelle est située dans le sud. La légende prophétique y a ajouté le trait relatif au passage et à la dévastation de tout le territoire de Moab (das Durchziehen und Verwüsten des ganzen Gebietes von Moab). Primitivement il s'agissait au contraire d'une tentative de soumettre Moab et de son insuccès par suite du siège échoué de Qîr-Ḥarošet. L'inscription de Mêšaᶜ prouve cela par dessus le marché (Das beweist zum Ueberfluss die Mesainschrift). »

Cette dernière affirmation prononcée avec un aplomb audacieux est vraiment révoltante. L'inscription de Mêšaᶜ qui ne cite ni Juda ni Aram, ni Ammon confirmerait son élucubration tortueuse ! M. W. compte-t-il donc sur des lecteurs idiots ?

En principe, ces aberrations si arrogamment débitées reposent sur un abus assyriologique. Le roi ammonite, vassal de Salmanassar, était bien le fils de Ruhubi, mais non pas originaire de Aram-bêt-Rehob. Aucun document ne fait supposer son origine étrangère.

Tout le reste s'en va en fumée. Le narrateur historique de cette expédition n'a pas pu donner l'épithète de « steppe de Aram » à un canton situé à quelques heures de la frontière moabite voisine du Mêdabâ. Ensuite, pour envahir Moab du

côté du nord, les rois d'Israël et de Juda n'avaient pas besoin de passer par un désert et encore par un désert étranger, ils n'avaient qu'à traverser le Jourdain au-dessous du Jabboc par leur propre territoire. Le plus joli de l'affaire, c'est que dans sa précipitation de mettre en mauvaise posture le rédacteur et la tradition prophétique, il a mal lu le nom de la ville d'où Mêšaʿ a voulu s'échapper. Le texte hébreu offre קִיר חֲרֶשֶׂת, *Qir-Ḥareset*, « mur d'argile, de briques (fictiles, Ziegelmauer) », M. W. en a fait *Qîr Ḥarošeth* קִיר חֲרֹשֶׁת, « mur de travail, de fabrication ». La leçon massorétique est confirmée par la forme impossible à méconnaître קִיר חֶרֶשׁ usitée dans Jérémie, XLVIII, 31 et 36; la transcription de M. W. vient d'une confusion combinée d'une voyelle et d'un point diacritique. Pour un critique qui se proclame infaillible le coup est rude. Il a même entraîné M. W. à bouleverser de fond en comble la construction d'une proposition capitale qui ne demande qu'une légère substitution de quelques lettres pour reprendre sa limpidité originale.

Je traduis littéralement le passage suivant de M. Winckler :

« Le texte dans 24-27 est donc ainsi à rétablir et il portait comme il suit dans l'ancienne tradition en séparant la part de la légende prophétique donnée en caractères cursifs :

« Et ils arrivèrent au camp d'Israël, et Israël se leva... et ils battirent Moab. Et ils fuirent devant eux à — *et ils détruisirent les villes et ils jetèrent des pierres sur tout le sol labouré et ils obstruèrent toutes les sources à l'exception de* (עד השאיר!) — Qir Ḥarošeth, et le roi de Moab vit qu'il ne pouvait pas résister et il prit avec lui sept cents hommes et chercha à pénétrer vers le roi d'Édom. Mais il ne put pas, car les frondeurs l'entourèrent et le frappèrent avec des pierres. Alors il prit son fils et le sacrifia, etc.

« *a*) Les mots finals du verset 24 ויכו בה והכות את מואב constituent une variante du premier ויכו את מואב qui, avec sa réplique (*mit diesem ihrem Stichworte*) a pénétré de la marge dans le texte. — Qir-Ḥarošeth se rattache immédiatement à « ils s'enfuirent ».

« *b*) אבניה appartient comme באבנים à ויכוה[ו] à la fin du verset. Mais ces mots n'ont pas de sens dans cet endroit, car l'investissement d'une ville par des frondeurs (arme très légère) est *insensé*. Ce sont plutôt ceux-ci comme troupe légère et mobile qui ont empêché l'échappée. Ces mots se placent donc derrière le verset 26. »

Pour faciliter l'examen aux lecteurs nous reproduirons les deux textes en colonnes parallèles :

TEXTE WINCKLÉRIEN		TEXTE MASSORÉTIQUE
24 ויבאו אל מחנה ישראל ויקמו ישראל . . . ויכו את מואב וינסו מפניהם [אל]	24	ויבאו אל מחנה ישראל ויקמו ישראל ויכו את מואב וינסו מפניהם וַיַּכּוּ־בה והכות את מואב
25 (והערים יהרסו וכל חלקה טובה ישליכו איש אבנו ומלאוה וכל מעין מים יסתמו [וכל עץ טוב יפילו] עד השאיר) קִיר חֲרֶשֶׁת	25	והערים יהרסו וכל חלקה טובה ישליכו איש אבנו ומלאוה וכל מעין מים יסתמו וכל עץ טוב יפילו עד השאיר אבניה בקיר חֲרֶשֶׁת ויסבו הקלעים ויכוה :
26 וירא מלך מואב כי חזק ממנו המלחמה ויקח אתו שבע מאות איש שלף חרב להבקיע אל מלך ארם ולא יָכֹל ויסבו הקלעים ויכוהו באבנים	26	וירא מלך מואב כי חזק ממנו המלחמה ויקח אתו שבע מאות איש שלף חרב להבקיע אל מלך אדום ולא יכלו :

L'aplanissement wincklérien porte de nouveau le cachet d'une insouciance étourdissante. Le critique a oublié la phrase « et ils abattirent tous les arbres utiles » (וכל עץ טוב יפילו), de sorte que la phrase suivante arrangée soi-disant par le rédacteur, « à l'exception[1] de Qir-Haroset » (עד השאיר קיר)

1. Il est presque inutile de faire remarquer que עד השאיר ne signifie jamais « à l'exception ». Mais, ayant réussi à changer un plan de campagne du IXe siècle avant notre ère mal compris par l'auteur prophétique, la critique supérieure est bien autorisée à négliger des scrupules d'exégètes.

חרשת). n'a aucun sens imaginable : il n'est donné à personne d'abattre les arbres d'une ville dans laquelle on n'est pas entré ; M. de La Palice lui-même ne l'aurait pas regardé comme un fait exceptionnel. Par la même raison, cette incidente ne peut être placée après « et ils détruisirent les villes » (והערים יהרסו). Bref, dans le remaniement de M. Winckler, les mots עד השאיר flottent en l'air, et son sans-gêne étant donné, il devait les proclamer « interpolation » et n'en tenir aucun compte. Il a manqué l'occasion.

Autre remarque amusante : Les frondeurs israélites ne faisaient déjà pas une troupe aussi légère que nous le dit M. W. ; les pierres sont lourdes et on n'en trouve pas partout qui s'adaptent à la fronde ; un bataillon d'archers aurait mieux fait la besogne. Mêšaʿ méritait bien qu'on l'attaquât par une pluie de flèches brillantes et bien effilées. Se mettre à l'assommer à coups de pierres qui ne tombent pas du ciel comme à la bataille de Gabaon, ce n'était vraiment pas chevaleresque de la part des alliés ! Du reste, le mot באבנים est absolument inutile, à moins d'assigner au rédacteur l'intention d'annoncer que dans cette ville les envahisseurs se sont servis de pierres à l'exclusion de toute autre arme, ce qui est hautement insensé.

Enfin le profond critique a oublié que la phrase « et ils le frappèrent avec des pierres » (ויכוהו באבנים) fait supposer que Mêšaʿ fut blessé sur le champ de la bataille, tandis qu'en vérité le vaillant guerrier sortit sauf et sain de la bagarre et déploya ensuite une énergie extraordinaire pour arracher son pays à ceux qu'il considérait comme usurpateurs.

Je dis par conséquent avec M. Winckler : « La situation est claire. »

Il reste cependant quelques remarques à ajouter au point de vue exégétique. Deux groupes doivent être corrigés :

1) Au lieu de ויכו בה il faut lire וַיַּכּוּ בָם ; le suffixe pluriel se rapportant au nom collectif מואב.

2) Le membre de phrase inintelligible עד השאיר אבניה בקיר חרשת doit être modifié en עַד הַשְּׁאוֹת אַבְנֵיהֶם קִיר חרשת. Après avoir dévasté la campagne, les alliés faisant usage de grosses pierres sont même parvenus à démolir les

mur de Qîr-Ḥareset qui, ainsi que son nom l'indique, était construit en briques d'argile. Le mur défoncé, les gens armés de frondes entourèrent la ville et tuèrent un grand nombre de ses défenseurs, ce qui a amené l'acte désespéré de Mêšaᶜ. Le verbe הַשְּׁאוֹת figure avec le même sens dans Isaïe, XXXVII, 26.

M. Winckler serait venu lui-même à cette correction s'il n'avait pas méconnu la lecture de קִיר חרשת; les autres erreurs et même celles qui suivent sont la conséquence de cette bourde.

Car il y a d'autres erreurs à la fin de son article. Il s'agit de la narration des Chroniques (II, XX) concernant Josaphat seul. Des bandes composées de Moabites, d'Ammonites et d'une peuplade que nous indiquons provisoirement par *X*, en faisant le tour de la mer Morte firent irruption dans le sud de la Judée et parvinrent jusqu'à En-Gédi (Engaddi). Sur l'oracle d'un prophète, Josaphat se porte à leur rencontre. Mais avant l'arrivée des Judéens les bandes coalisées s'étaient déjà mutuellement exterminées et Josaphat n'avait qu'à emporter le butin. Malgré son exagération manifeste, on se doute facilement que cette tentative et probablement aussi d'autres tentatives analogues de la part des Moabites, le peuple le plus important de la ligue, de s'emparer du sud de la Judée, a eu pour conséquence la formation d'une ligue contraire entre Josaphat, roi de Juda, Joram, roi d'Israël et le vice-roi d'Édom, vassal de Josaphat. Son but était visiblement de venger cet affront et d'affaiblir Moab de ce côté afin d'empêcher les agressions de Mêšaᶜ dans le nord. M. Winckler qui soutient singulièrement que le chroniqueur n'a pas connu notre livre des Rois, y trouve une nouvelle version du récit que nous étudions plus haut.

Ces bandes sont dites venir מעבר לים מארם, mais comme aucune peuplade araméenne n'a fait partie de cette ligue, on voit facilement que la vraie lecture est מעבר לים ומארם, « de l'autre côté de la mer Morte et de l'Idumée ».

Par la première indication topographique on reconnait les Ammonites et les Moabites qui, pour les Judéens du sud, sont des peuples d'outre-mer. La désignation « de Édom » qualifie

comme iduméenne la peuplade désignée précédemment par *X*, l'autre désignation de la même par « habitants du mont Séʿir » aux versets 10 et 23 convertit cette supposition en certitude. Au verset 1 le texte hébreu offre : « Les enfants de Moab et les enfants de Ammon et avec eux quelques-uns des Ammonites (מהעמונים). » Comme les Ammonites sont déjà mentionnés, il est évident que ce mot est corrompu. Jusqu'à présent on a pensé à le remplacer par מהמעונים « des Meʿuniens ou Méïniens (= Μιναοι) », c'est-à-dire habitants de la ville de Maʿon (מָעוֹן) dans la Judée méridionale (Josué, xv, 54), près de celle de Karmel et très connue par les aventures de David (II Samuel, xxiii, 24 ; xxv, 2) ; mais cette ville n'appartenait pas à la région du mont Séïr ni au domaine des Iduméens. C'est donc une ville homonyme située plus au sud, mais encore à une certaine distance de Pétra, l'Édom proprement dit. On peut aussi songer, en conservant l'ordre des lettres d'après la Massore, à changer עמונים en תֵּמָנִים, « Têmanites » ; la ville de Têman était une des plus importantes de l'Idumée. Quoi qu'il en soit du reste, il est indubitable que les envahisseurs sont entrés dans la Judée en se dirigeant du sud au nord et en s'arrêtant quelque temps à En-Gédi, près de la mer Morte.

Tout cela n'est rien pour M. Winckler. Se faisant subitement conservateur rigoureux, il maintient la leçon מארם et bouleverse entièrement toute l'orientation du récit. La mention d'Ammon avec Aram dans la même ligne prouve selon lui que le chroniqueur a tout gâté : il a identifié Ḥaṣaṣon-Tamar (חצצון תמר) avec Engeddi, c'est une erreur : il s'agit de *En-gad* (עין גד), nom indigène le la ville de Banéas à la source du Jourdain, découvert par l'intuition prophétique de M. Winckler. הר שעיר est une interpolation due à la fausse lecture מאדם, lecture qui ne figure même pas dans le récit des Chroniques! מעבר לים se laisse expliquer, dit-il, par מעבר הירדן (!) qui est devenu עבר הנהר = Syrie, d'où de nouveau נהר fut conçu comme יָם (!). Remarquons entre parenthèses que, jusqu'ici, l'on ne connaissait en hébreu que l'emploi de ποταμός pour Ὠκεανός, c'est-à-dire de נהר pour יָם (Jonas, ii, 4). M. W. décrète

l'emploi de יָם pour le Jourdain qui ne se dit jamais נָהָר.

M. W. est, enfin, assez heureux pour découvrir que le défilé (מַעֲלֵה) de צִיץ est plutôt celui de *Ṣîr* ou *Ṣûr*, c'est-à-dire précisément *ʿAraq-el-Emir* (Forsch. II, 500), où il cherche la scène de la bataille. Nous comprenons maintenant la joie de M. W. qui lui fait dire :

« Avec cela ce serait de nouveau une pièce d'histoire déterrée d'entre les décombres » (Damit wäre ein neues Stück Geschichte aus dem Schutte herausgegraben)!

Après cette digression indispensable nous revenons aux versets 24-26 de II Rois, III, qui doivent être traduits comme il suit :

24. Et ils arrivèrent au camp d'Israël. Et les Israélites se levèrent, battirent Moab, les mirent en fuite, les battirent encore en battant en même temps les autres Moabites (qui accoururent à leur secours).

25. Ils détruisirent les villes, chacun d'eux jeta des pierres sur le sol productif jusqu'à l'en remplir. Ils obstruèrent toutes les sources d'eau et abattirent tous les arbres utiles ; (ils allèrent) jusqu'à détruire avec leurs pierres le Mur-d'argile, ville qui fut entourée et battue par des hommes armés de frondes.

26. Lorsque le roi de Moab vit qu'il ne pouvait résister à l'attaque, il prit avec lui sept cents hommes armés d'épées pour se frayer un passage jusqu'au roi d'Édom, mais ils ne purent pas (y arriver).

Moralité :

Tout remaniement violent du texte massorétique repose sur une idée préconçue et montre souvent une connaissance peu sérieuse de l'hébreu, jointe au manque de bon sens naturel.

J. HALÉVY.

SUPPLÉMENT

La moralité qui précède peut être illustrée par un autre exemple que le hasard me met sous les yeux à l'instant. Il a ceci d'intéressant qu'il émane de la plume d'un hébraïsant aussi sérieux que sagace. Mais la manie de flairer partout des interpolations lui a joué un mauvais tour et l'a empêché de voir clair là où il n'y avait nulle ombre de nuage.

M. Félix Perles (O. L. Z., 1901, col. 298) fait une remarque, selon lui nouvelle, savoir que זהב est placé sur la même ligne que les pierres précieuses dans Ézéchiel, XXVIII, 13. Pour écarter cet inconvénient, il y joint le mot suivant מלאכת qu'il modifie en מְלָאָתָךְ, « ton enchâssure » (*deine Fassung*), de מִלֻּאָה, מִלּוּאָה (Exode, XXVIII, 19 et 20). Aussitôt il ajoute : « Dès lors, la supposition de Krätzschmar que les noms des pierres précieuses ne sont ici qu'une interpolation devient une vraisemblance encore plus haute (*noch erhöhte Wahrscheinlichkeit*). Ils constituent une glose jointe ici à אבן יקרה, d'après l'Exode, XXVIII, 17 et suivants, et la leçon primitive était כל אבן יקרה מסכתך וזהב מלאתך. Un beau parallélisme est ainsi rétabli (*So ist ein schöner Parallelismus hergestellt*). »

Si le savant auteur était plus difficile sur le chapitre de l'interpolation, il y aurait trouvé plutôt une phrase incohérente et impossible en hébreu. Une pierre précieuse n'est pas une מַשְׂכִּית (d'après Grätz) אֶבֶן faite pour l'adoration (Lévitique, XXVI, 1) et l'or ne sert qu'à enchâsser la pierre précieuse qui forme la מִלֻּאָה. L'hébreu dit מִלּוּאַת אֶבֶן (Exode, XXVIII, 17 et XX), jamais מִלּוּאַת זָהָב. Notre leçon est à retenir telle quelle. L'état mal fixé de וזהב vient de ce qu'en empruntant la série des pierres précieuses à l'Exode, XXVIII, 17, Ézéchiel a dû abandonner l'adjectif précédent, « enchâssés (dans de l'or) » מְשֻׁבָּצִים. J'ai commenté ce verset dans la *Revue des études juives* (1887, p. 22-25). M. Perles l'a perdu de vue; c'est regrettable pour nous deux. A ce moment-là j'avais à repousser l'opinion des *grafiens* qui voyaient dans le passage précité de l'Exode un emprunt fait à Ézéchiel. Aujourd'hui on admet un emprunt contraire, mais effectué par un interpolateur inconnu, afin de spécialiser l'expression כל אבן יקרה. Ézéchiel a aussi écrit : כל עצי השדה (XVII, 24; XXXI, 4 *passim*) ; quelle belle occasion pour interpoler les sept essences de bois énumérées dans Isaïe, XLI, 19 ! Les fabricants d'interpolations à jet continu ne sentent-ils donc pas l'absurdité d'un pareil abus ?

J. HALÉVY.

Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes.

(*Suite*).

Le lecteur qui a prêté quelque attention à ce que j'annonçais à la fin du précédent alinéa, s'apercevra aussitôt que j'ai renversé l'ordre des études mises en perspective. J'avais l'intention d'émettre d'abord quelques réflexions générales sur les textes safaïtiques et de reprendre ensuite à nouveau l'examen des inscriptions arabiques autres que les lihyanites proprement dites. Un fait heureux survenu d'une manière inattendue ainsi que des perspectives encore plus favorables m'ont déterminé à reléguer les considérations synthétiques aprés l'étude des inscriptions proto-arabes qui ont été à peine effleurées par moi en 1884[1]. Jusqu'au jour où le dernier numéro de la *Revue Sémitique* parut et fut distribué j'ignorais entièrement la nature exacte du mémoire publié par E. Littmann sur les inscriptions du Safa. Cet important mémoire ne m'a été envoyé par l'auteur que le 1er août et c'est grâce à la complaisance d'un ami que j'en ai eu connaissance quelques jours plus tôt. Si M. Littmann m'avait communiqué son livre en même temps qu'aux autres personnes auxquelles il l'avait adressé, je me serais hâté d'en faire mon profit dans le dernier cahier de la R. S. Il y a plus, pendant les nombreux mois qu'il a employés à composer et à publier le mémoire sus-visé, M. L. a demandé des lumières à un grand nombre d'orientalistes qui l'ont aidé de leurs conseils, il n'a fait exception que pour le fondateur actuel de l'épigraphie safaïtique (der wirkliche Begründer de Safâ-Epigraphik), comme il veut bien m'appeler (p. II). Pourquoi cette retenue à mon égard ? A-t-il craint que je ne lui enlève ses découvertes ? Quand même j'aurais eu ce noir dessein, il m'eût été impossible de le mettre à exécution, puisque M. L. était alors déjà en possession, non seulement de 135 nouveaux textes qu'il a copiés lui-même, mais encore des 412 inscriptions trouvées par M. Dussaud au cours de sa mission dans la Syrie orientale, faite sous les auspices de l'*Institut de France*.

1. Le chiffre 1892 imprimé plus haut (p. 233, l. 12) doit être corrigé en 1884.

Ces derniers textes ne me sont devenus accessibles qu'après la publication du voyage de MM. Dussaud et Macler, c'est-à-dire plus d'un an après qu'ils furent mis à la disposition de M. Littmann. Je ne me charge pas d'expliquer comment le fruit d'une entreprise scientifique française arrive plus facilement en Allemagne et au nouveau monde qu'au n° 26 de la rue Aumaire; je me borne à constater à mon égard[1] un traitement exceptionnel d'autant plus incompréhensible que, depuis 9 ans, la *Revue Sémitique* est le seul périodique qui soit consacré à l'épigraphie sémitique en France. Dans l'opinion de certains, la vraie lumière vient de l'étranger; la France n'est à leurs yeux qu'un satellite opaque et refroidi. C'est triste. Durant cette année perdue pour moi j'aurais commodément évité les transcriptions périmées par mes travaux postérieurs à 1884 qui ont échappé à ma mémoire dans le court intervalle qui sépare le début de cette étude de la réception de l'ouvrage de MM. Dussaud et Macler. On verra plus loin qu'une autre déveine plus sensible encore m'a suivi à propos des inscriptions proto-arabes; mais avant de passer dans ce domaine, je tiens à fournir des données exactes sur la marche du déchiffrement des textes du Safa, ainsi que sur la part que peut revendiquer pour soi chacun des orientalistes qui y ont contribué.

Mon *Essai sur les inscriptions du Safa* a paru dans le *Journal asiatique* en 1877. A cette occasion 16 lettres de l'alphabet safaïtique ont été définitivement déchiffrées, savoir :

א, ב, ד, ח, ה, ט, י, כ, ל, מ, נ, ס, ע, ק, ר, ת.

Outre cette série certaine, j'ai signalé :

a) L'identité visible d'une lettre safaïtique avec le ה sabéen ; mais je me suis décidé à la considérer comme un ו pour des raisons onomastiques (p. 20).

b) Le caractère de sifflante de la lettre très ondulée et j'ai lu

1. Dans sa lettre du 20 août dernier, M. Littmann a bien voulu m'expliquer que le retard dont je parle ci-dessus est dû à des circonstances indépendantes de sa volonté. Je ne demande pas autre chose que la bonne entente personnelle entre ceux qui cultivent le même domaine scientifique.

le nom de שרך = Sorechos; j'ai pourtant préféré la valeur צ (p. 20-21).

c) Le choix à faire entre ן et פ à propos de la lettre qui ressemble au ן sabéen et éthiopien; certaines raisons m'ont toutefois conduit à m'arrêter à la seconde valeur.

Dans sa recension de mon essai en 1883, M. Prætorius a déterminé les signes pour ד̄, ה, ו, ע̄ et ח̄ en conformité avec les valeurs sud-arabiques. De mon côté, je me suis tenu sur la réserve en attendant de nouvelles informations.

Dans mon essai sur les inscriptions arabiques de M. Doughty (R. E. J., 1884, p. 16-19), la valeur des lettres ה, ו et ה̄ fut fixée par analogie avec le sabéen. Les vues de M. Prætorius sur ces signes également safaïtiques furent ainsi confirmées.

En 1894, M. le Baron Carra de Vaux admit ces lectures comme une chose entendue dans ses *Notes pour servir à l'étude des inscriptions lihyanites*, parues dans la *Revue Sémitique*. Il y fit ensuite la découverte définitive de la lettre פ, il signala le sens de « chameau » du mot qu'il transcrivit עמל et constata enfin la fréquence du mot הרדן. En le rencontrant deux jours après je lui ai exprimé ma conviction que עמל était réellement גמל et que la transcription exacte du second vocable était הרצו, de la racine arabe connue رضو.

Après une pause de sept ans, l'étude particulière de l'alphabet safaïtique est reprise par moi sur la nouvelle base des inscriptions de MM. Dussaud et Macler, mais, sous le coup d'un oubli complet des résultats obtenus aux précédentes étapes, je suis revenu aux solutions de 1877 en prenant encore la peine de prouver les valeurs ח̄, צ et ש. Heureusement cette distraction momentanée, causée par d'autres études absorbantes, a été réparée dans la partie précédente. Je confirme ici ces remarques avec encore plus d'énergie.

Dans la même année courante (1901), M. E. Littmann, à ce qu'il paraît, indépendamment de tout ce qui a été écrit après 1884 par M. Carra de Vaux et moi, qu'il ne cite pas, étudie lui aussi les textes safaïtiques, appuyé cette fois sur 547 nouveaux documents copiés avec soin et en grande partie provenant d'es-

tampages bien réussis. Ce matériel exceptionnellement riche a permis à M. Littmann de déterminer les signes restants de l'alphabet, פ et ג également au moyen des inscriptions proto-arabes, les autres par voie d'élimination ou d'exigence contextuelles.

Résumé en ordre chronologique : 1° 16 lettres, Halévy ; 2° 3 lettres (ח, ה, ו), Prætorius, Halévy, Carra de Vaux ; 3° 2 lettres (ד, ע), Prætorius ; 4° 2 lettres (ג, פ), Carra de Vaux, Halévy, Littmann ; 5° 2 lettres (ש, צ), Halévy et Littmann simultanément ; 6° 3 lettres (ז, צ, מ), Littmann.

La période du déchiffrement est visiblement close pour les inscriptions du Safa ; celle du rétablissement critique et de l'interprétation des détails commence désormais, les textes encore inédits à l'heure qu'il est y répandront un jour considérable ; les copies proto-arabes de M. Euting et de Huber ne manqueront pas de fournir leur part à la solution finale du problème.

Cette répartition faite, je passe à l'objet actuel de l'étude annoncée plus haut.

En défalquant les textes lihyanites qui ont une physionomie à part[1], les inscriptions que j'ai appelées faute de mieux proto-arabes consistent au moins en deux espèces, A et B. L'espèce A s'écrit horizontalement comme les autres écritures sémitiques. Elle se dirige ordinairement de droite à gauche, rarement de gauche à droite ; la direction alternative ou boustrophédon allant soit au-dessous, soit au-dessus de la ligne initiale, est également usitée. L'espèce B se présente régulièrement dans la position perpendiculaire ; les lettres se placent l'une sur l'autre en descendant du haut en bas à l'instar des écritures libyque et mongole-chinoise. La distinction entre les espèces A et B au point de vue graphique est encore impossible à établir par suite de l'inconstance des formes ; il est encore plus difficile de saisir les diffé-

1. Il faut cependant reconnaître que la distinction entre le lihyanite et l'espèce A n'est pas facile, surtout pour des graffites peu soignés. Sur ce point, c'est la connaissance exacte des dialectes afférents qui lèvera les derniers doutes.

rences dialectales. Pour ne rien préjuger je transcrirai chaque espèce séparément. J'ai depuis plusieurs années fait la transcription totale en caractères hébreux de l'ensemble de ces inscriptions qui sont contenues dans les notes posthumes du regretté Huber, la publication en a été retardée par une circonstance des plus pénibles pour moi. Conformément à une offre gracieuse qui m'a été faite par un célèbre orientaliste de Vienne, j'attendais l'envoi des textes qu'il avait reçus de M. Euting, en même temps que ses propres travaux préparatoires (Vorarbeiten), afin de faire ensemble cette publication. Des années se passèrent dans cette attente : travailler sur des matériaux recueillis par le célèbre épigraphiste de Strasbourg et avec un savant de cette valeur, c'était pour moi une bonne fortune qui valait bien l'ennui causé par le retard de la réception que j'attribuais à des occupations absorbantes et exceptionnelles. Je me suis donc abstenu de l'importuner en espérant qu'il ferait lui-même l'envoi promis aussitôt que son travail serait prêt. Le mémoire de M. Littmann m'a appris que le carnet que j'attendais fébrilement depuis si longtemps a été cédé à ce dernier après son retour en Europe (en 1900), et cela sans me prévenir d'un seul mot. Je ne veux pas sonder la cause d'un revirement si extraordinaire de la part d'un ancien ami, je me borne à repousser le motif vague et blessant qu'on a essayé d'en donner. J'aurais agi à une certaine occasion moins amicalement qu'on l'espérait. A quelle occasion ? Et quelle action aurais-je pu exercer dans la situation de reclus que je mène pour ne pas laisser péricliter mes travaux quotidiens ? Les déboires sont dans notre destinée ; acceptons-les donc philosophiquement et passons à notre tâche qui, aussi mal outillé que nous sommes, devient d'autant plus ardue et d'autant moins rémunératrice. Contentons-nous de peu. Puisque les eaux vont à la mer, tâchons de capter un petit filet pour étancher notre soif de chercheur[1].

1. *Avis important.* — Le but de cette publication étant purement onomastique, je me suis borné à traduire les inscriptions qui ont un certain degré de probabilité. Les commentaires sont exclus, ainsi que les rapprochements avec les noms arabes plus ou moins connus ; cette besogne se fera commodément dans la liste générale. Les voyelles sont

I. Espèce A.

Qaṣr de Athoueîr, à gauche de la porte d'entrée.

2. (P. 45.) *a*) הֹעדות לעֹעֹ אהעֹן אצנֹם

3. (De g. à dr.) *b*) לעסעֹלק (ד?)

בן חה בן

ודד אהל אל מנע

« Par ... fils de Ḥâh, fils de Wadd-Ahl de Al-Manaᶜ. »

P. 46. *a*) עֹוודד פֹמלוהת

b) ודד פֹ טטב אֹ

c) לודד עתר קֹן

« Par Wadd, [fils de] ᶜAtar, [fils de] Qan. »

(De g. à dr.) *a*) מֹד מֹצֹלם

b) לוהב · · קדעוֹתנֹעו

(De g. à dr.) *c*) דֹבב וֹתב

(De g. à dr.) *d*) עֹידת בת בֹל

« ᶜAidat, fille de Bil (?). »

P. 47. *a*) לשמס צֹמנֹנ אבדֹד

« Par Šams... »

b) ואנגֹיד

G. Umm e' Selman.

P. 55. *a*) לואהל

b) לאה

provisoires, et le mot si fréquent ודד est transcrit *Wadd*, alors même que le sens invite à transcrire *waddâd*, etc. — Il y a plusieurs années, j'ai reçu de M. D.-H. Müller une plaquette contenant la lecture d'une trentaine des inscriptions de M. Euting; mais, n'ayant pu la trouver, il m'est impossible d'en faire mention en lieu convenable; mais je reconnais volontiers au savant auteur le droit de priorité sur ces détails. Je fais la même concession à tout autre travailleur dans ce domaine. *Cuique suum.*

c) ואן אחד

« Moi je suis Ikhd (?). »

d) סידב ررא

e) למעמת

f) ורבחלבי

g) אהבתת לתבו אנקב

P. 56. a) למצבו

b) ודאה

c) ונתוקת

d) לצבן

e) לדהל

f) צין

(De g. à dr.) g) כפן

h) לערד

i) האלה נה

j) סלצבסנקב

k) ללעם

l) תארד צלד

P. 57. a) לוד

b) הרצו להקרב אל סחט

c) טבכל

d) טוחב

e) לזרם

f) סנר הרצבע

g) סרמלת בנים

h) חלד ב[ן] פד

« Khalid, fils de Fad (?). »

i) ס · נדב

P. 58. *a)* לוסט

b) ב · ספרו

c) מאס

d) קדצבלבאמת

e) אלינ(ואל)נאחמע בן תכד

f) נקבי

(De g. à dr.) *g)* סקם יזד בחבררת

« Suqam Yezid... »

h) ודדנסל מן קבי

« Wadd-Nasl de Qabi. »

P. 59. *a)* לצד פלת

b) לבצע

c) למרד

d) ואנאלצע

e) לטנוארת

f) נמלוננחל

g) בצע · · ו

h) עדפחלואלת

i) נמלסנל

j) ואן לחן

k) י ב · עד הנבך אלוגב

l) למשהר

m) לזראדדו

n) דינאו

(De g. à dr.) *o)* הרצ בחת בעמר

(De g. à dr.) *p)* ואנאצר הרצ אחנת רדלפן

q) ודדקללת

r) נמעדהם

s) המלכבכאל

t) מנבאסרדה

Collines de Acâb'a.

P. 80. *a*) בנהי

17. הנהי הנבך

ללב אחבן

20. (P. 81.) ברצוו

21. לאכם הגמל החמיי

« A Akam appartient le chameau de Ḥamy (?). »

22. הימכתם · כמודדה

23. הנדדמכס

24. לבאב מן זצרה

27. למבע גמל

« Mubi^c possède un chameau. »

32. (P. 82.) הרצו אתם הודד

בעתר

« Que Atam gratifie Hawaddâd (l'ami ?). Par ^cAtar. »

Gebel Gildiah.

1. (P. 84. De g. à dr.) יבתודד חלט

2. ארגבר כד

3. (De g. à dr.) לסעדלת

Ouady Boueîb.

1. (P. 87.) הבסס צד אוסה

2. ינעארתתטחר

3. הכלל אתמן חעס לבבן

4. הסה לכת מנודד

5. (P. 88.) [א]חמן חעד לבב[ן]

Duplicata du n° 3.

ינעאבתת טחל

Duplicata du n° 2.

6. הכהל אחמן דדי

7. הכהל אחמן חעת

8. הנהי האלכבח

9. פלהד

11. (P. 89.) לאכמת

הסעחר עמק

ואלדחר

12. ואבדנמס

13. המלאך האלת בבנלל ומיהמומחללד בן

הרצו סב על מנוכהולת

הנהי מחל דור

תב

14. ההכת בינען

15. (P. 90.) הנהי סם עליבו

« Que Sim protège ʿOlaibû (?). »

16. למלה בן

17. מחלחבמת

« Par Malah, fils de Maḥal, [fils de] Ḥalimat. »

18. למב

19. לחת

20. לולי ודד רצה

« Par Wali-Wadd ; qu'il le gratifie. »

21. (De g. à dr.) ודד וטאת

(De g. à dr.) ובאמרד

22. המבא : דה

« Hambâ est celle-ci (?). »

23. לרצ חממת ממעתן

24. *a*) באסרת לודד חלם

b) לעתה בן בהל

« Par ᶜAtah, fils de Bahl. »

Roumâtein.

1. (P. 95.) העדל על מסובנמס

2. לתנאנממן סהל

למוסי

3. (P. 96. De g. à dr) למסלם

« Par Muslim (Musallim ?). »

4. ודדנעמן

5. לתונעפן

6. מרדן

7. עמיתע ודד אלעת

« ᶜAmyataᶜ, [fils de] Wadd, [fils de] Alᶜat (?). »

8. ודד צה בן בצע

« Wadd-Ṣa (?), fils de Baḍiᶜ. »

9. (De g. à dr.) כתאמן קעבה

10. מחלף

11. ל · מנודדנצרבעכלן

12. (P. 97) דד הנאו | בן אודם

« Dad-Han'u, fils de Awdam. »

13. ללתבל

« Par Lêthbel (?). »

14. (De g. à dr.) סבי פרצי בן לוהי

15. למבע

בן

הגמלן כלהם

« A Mba', fils de [ ], appartiennent tous ces chameaux. »

16. *a*) הנעם לבלת דקה

« L'autruche appartient à Belt... »

b) מעי חנסה ע

17. מלבני

18. (P. 98.) באב לבחגבת עקד

19. לקר

ואנשרב

20. לבג לבצינפו מחמסרב

21. לאלרהו גמלן

22. לבכסרל והגו צדקי

23. ההכערע בן ארד

25. למבזע

26. (P. 99.) בכרק

27. האלח תמד מרללהגע

« Le dieu Thamud (?)... »

28. חרצו ונקו אנכעלן

ואנת

ודד לבנו

« Wadd aux Benn Waïlat (?). »

Rocher El-Çalîkah.

5. (P. 101.) ברצו כעד חמם

« Par la grâce de Ka'd de Tamîm (?) »

Au lieu de כעד il faut probablement lire סעד, Sa'd.

10. (P. 102.) על ודד

11. ددنفنب

Misma'êl-Ayy.

9. (P. 255). למאמן

La copie offre למבמן, mais il est à supposer que la partie supérieure du א a été omise ou effacée.

« Par Mu'mîn. »

10. בנהי הסמב
למחחל

נהי semble venir de نهى, « défendre », pris dans un bon sens. — Le ב de סמב n'est pas possible; ce doit être un א. — מחחל doit venir de حثل, « mal nourrir ». Cette combinaison de consonnes prouve que le signe fourché est un ח comme en sabéen ou bien un ה si l'on admet une racine החל.

« Par la protection de Hasm. — Par Muḥthal. »

11. בנהי ודד

ודד me semble être ici le dieu de l'amour, وُدّ ou وَدّ et non les mots وداد, ودود ou وديد.

« Par la protection de Wadd. »

12. הנהי בך בנת סעדת

הנהי, causatif de נהי, أنهى. — בך = بكّ ou بوك. — סעדת = سعدة ou سعادة, nom masculin.

« Protège (ô dieu!) Bank, fille de Saʿdat. »

20. בנהי אמות
למחודת

La troisième lettre du premier nom pourrait au besoin être un ו. — Doute au sujet de la gutturale qui peut être ח ou ה.

« Par la protection de Amwat. — Par Muḫâwadat. »

21. (P. 256.)

נצב | יתדא | בן חונאל | נצב

C'est une belle inscription lihyanite. נצב est le mot sémitique général pour « stèle »; je ne sais pas expliquer le nom יתדא dont le א est peut-être un כ. — חונאל tire son verbe de حون; le trait intérieur du ו manque.

« Stèle de Yatda (?), fils de Ḥafnêl. Stèle. »

24. הנהי בכם נעמת
בנהי ודד חרם חסל

Le מ est supposé par moi; la lettre a la forme d'un ר retourné. — חרם = حرس; חסל = حسل.

« Gratifie Bakam de bien. — Par la protection de Wadd.
Qu'il surveille, qu'il repousse l'ennemi. »

25. בסכן נאל ודד כהן בנה

כן peut être un nom divin et בס = בוס. — Au lieu de נאל, on semble devoir lire נחל. — Le כ présente la forme d'un ה.

« Bauskan a voué à Wadd Kahin (?) son fils. »

26. הנהי בכם סם

בכם. Même personnage que 24. — סם probablement = اسم, mais le sens spécial peut bien être « enfant descendant ».

« Gratifie Bakam d'un nom (= postérité). »

27. בסכן הנחל ודד

בסכן. Même personnage que 25. — הנחל, causatif de נחל = نخل, « faire un choix ».

« Bauskan a voué Wadd. »

28. למעבק לחעם

29. חבצי

حبص signifie en arabe « mouvoir, produire un son », mais חרץ n'existe qu'en araméen au sens de « serrer, pétrir ».

« Habṣî. »

30. (P. 257.) עלי

« ʿAli. »

Ce mot est tracé sur le dessin d'une autruche ; serait-ce le nom du propriétaire de cet oiseau ?

31. (P. 259.) Tracé entre les jambes d'un grand chameau.

לסעד הגמל

« A Saʿd (?) appartient ce chameau. »

43. (P. 262.) הלח אנתת

הרצו אתמן חלט

נחרכל

אנתת = انثى, « femme ». — הרצו = ارضو, « faire agréer ». — אתמן, visiblement un nom divin. — חלט de حلط, « être fâché, irrité ». — נחרכל, peut-être נחרכן, nom obscur.

« . . . Femme — Agrée Atman Halṭ . . . »

44. בכהל ודד חית

כהל. La signification arabe : « virilité, âge mûr », ne me satisfait guère ; mieux vaut la nuance araméenne et éthiopienne de « pouvoir, puissance ». — חית = حياة, « vie » ; c'est peut-être un nom propre.

« Par le pouvoir de Wadd est la vie (ou Ḥiyât). »

46. הכחל בך חסם
למחלאל

הכחל, évidemment un verbe au causatif. — L'élément מחל peut être diversement expliqué.

« Affermis, ô Bak le nom à Makhalêl ! »

48. לאלהת

C'est le nom safaïtique transcrit précédemment a tort אלות.

« Par Alihat. »

52. למתעת | הבכרת

Déjà bien lu et expliqué par M. Carra de Vaux.

« A Mat'at appartient la chamelle. »

53. נבית

La première lettre peut être aussi un ר ou un ע de عبى.

« Nabayat(?). »

54. לדראל הנחלבי

Au lieu de ח on pourrait lire ב.

« Par Dharêb, fils de (?) Ḥalbi (de Ḥalb? de Naḥlab?). »

65. לחזם ותשוק אנעמת

תשוק, nom nouveau. — Le א étant clair on peut admettre un adoucissement du ה en א comme en arabe moderne.

« Hazm et Tašwaq (?) possèdent des autruches (?). »

72. למוזף

וזף répond à وحف ; notre épigraphe confirme la valeur ח supposée pour la lettre fourchue au n° 20.

« Par Muwaḥif. »

G. Kharam.

2. (P. 276.) אסד . .

אסד, nom d'homme, اسد, « lion ».

« Par . . . Asad. »

3. Au-dessous d'un troupeau d'autruches.

הבנך דֹן דֹלה

La lecture est peu certaine. — דֹלה rappelle l'araméen די לה, « le sien ».

« Ce troupeau (?) est à lui (?). »

4. לקרד הגמל

« A Qarib (?) appartient le chameau. »

למנהכל מנוד

« A Monhékal (?) fils de Wadd (?). »

Sur un bloc du G. Hélouan.

3. (P. 278.) תבערת

4. דֹן פדית

דֹן, pronom démonstratif, aram. דֹן.

« Celui-ci est Fidyat (?). »

P. 280. Inscriptions copiées sur l'arrière de El-Mehaggeh, face à l'est.

Entre le premier et le deuxième chameau en partant de gauche.

1. לאור בן ורא
הגמל

« A Aur, fils de War'a (?), appartient ce chameau. »

2. הרהול

3. לאם הגמל

« A Am (?) appartient le chameau. »

4. לעות הגמל

« A ʿAut appartient le chameau. »

5. להגמדד

« Par Hagam-dad. »

Le premier élément rappelle le dieu הגם mentionné sur la stèle de Têmâ.

6. לבח ב[ן] כודד
בן חפך

« Par Baḫ, fils de Kawadd (?), fils de Ḥafk (Ḥauk?). »

Entre les jambes du deuxième chameau.

7. הגמלן

« Les deux chameaux (?). »

8. ליחדב בן חבך

« Par Yaḫdab, fils de Ḥabak. »

9. בטעכרחפ

11. (P. 281.) לארז הגמל

« A Arz appartient ce chameau. »

A droite de la même :

15. לרבע בהאלת

« Par Rabiʿ, par la déesse. »

16. זתחב ... הנת

20. חב הגמל
בן חבך

« Ḥab, le chamelier, fils de Ḥabak. »

21. למנאמן

« Par Munamin. »

22. לברן הגמל

« A Barân appartient le chameau. »

23. לחור הגמל

« A Ḥawar appartient le chameau. »

24. (P. 283) *a*) האבהני

« Celui de Abha (?). »

b) ליתעת הגמל

« A Yathi'at appartient le chameau. »

25. הד בן ודאב ... הל אילת הבכל מצרם

« Hadh, fils de Wadab ... Aïlat (?) ... Muṣrim. »

26. הנהי עד סעדת מחנת

מן חם ואת

« Défends, ô 'Ad Sa'dat Miḫnat de ... et ... »

27. *a*) לודדי

בן מחלם

הגמל

« A Waddî, fils de (?) Muḫallim (?) appartient ce chameau. »

b) להדד

« Par Hadad. »

29. הבע אתם | ו[ד]ד | מכחל

« Sauve Atam Wadd, (fils) de Makḫal (?). »

30. ללת בן המן

« Par Lêth, fils de Amin (?). »

31. להלק

אבמעקר הגמל

« A Halaq Abma'qar appartient le chameau. »

35. (P. 284.) בנחי עמימי ודדהן

« Par la protection de Amîmî (?) Wadd... »

36. מהמחיד

37. חד בן דח בן הביום

« Ḥad, fils de Daḫ, fils de Habyoum (?). »

38. הנהי טרא בן כבעדת

« Protège Ṭirara (?), fils de Kab'adat. »

39. בנהי אמס עלין מיהת

« Par la protection de Amas ʿAlyân de Yhath (?). »

40. באפן חס סבאי
מובן ברצו

« Muwabin, par la grâce de ... Sabéen (?). »

41. (P. 285.) בנהי מה

« Par la protection de Mah. »

42. הרצו אלז בן יחפך

« Gratifie Aliz (?), fils de Yahfak. »

43. בנהי רבע וחתב

« Par la protection de Rabiʿ et Ḥathib. »

44. בבא ועמם

« Baba et ʿAmîm (?). »

45. ה[נ]הי סעדאתה בן מאסם

« Gratifie Saʿd Ath, fils de Muasim (?). »

46. בנגבבזב

Inintelligible.

47. בנהי וב

« Par la protection de Wab. »

48. לעטלת בן זן הגמל

« A ʿAṭilat, fils de Zan (?), appartient ce chameau. »

49. בדת בן סבודוד

« Badith, fils de ... Wad (?). »

50. לסמעת
בנת כלם

« Par Samʿat, fille de Kalim (?). »

51. (P. 286.) חא בן ני

« Hâ (?), fils de Nî. »

52. האר בן סאין מעד

« Haar, fils de (?) Sa'yan Ma'ad. »

Inscriptions de El-Aḍamiyât (p. 291-307).

1. (De g. à dr.) פליח וך טבי

(De g. à dr.) עלידבר החע מחר דבב עד טמר

2. (De g. à dr.) עקים בן תבד בנא

« 'Uqaïs, fils de Thabid, a construit (?). »

3. בר בן דבא

« Bar, fils de Daba'. »

4. (De g. à dr.) עבדאל וורחמל

« 'Abdêl et Wadḫamil. »

5. (De g. à dr.) לעבד

« Par 'Abd. »

6. (De g. à dr.) לרבץ קבי

« Par Rabiḍ, [fils de] Qabî (?). »

7. (P. 292.) למסי

גמל

« Masî possède un chameau. »

8. ואל

« Waïl. »

9. על דורת

הנהי סעד סעדת

10. בת ערמת נסל בן

11. (De g. à dr.) תך בן רמני

« Que Sa'd protège Sa'dat contre (?) Daurat, fille de 'Armat-Nasl (?), fils de Tak, fils de Rumanî (?). »

12. הנהי סעד חלא על מנהסה

« Protège, ô Sa'd ! Ḥala' contre ses adversaires (?). »

13. בנהי ודד חקיוס

« Par la protection de Wadd Huqaïwis (?). »

14. *a*) הדאג על מהצי כהב

b) לחעהועג הל בן חג

Lecture douteuse.

c) הרצו סעד להם

« Gratifie, ô Sa'd ! Lahm (?). »

15. (P. 293.) כבחע

16. נמלת חרכנא

« Nimlat Ḥarkana (?). »

17. סעד נעע צמל נהי נקתחהר

Incompréhensible à partir du premier nom.

20. נולן מסבו

לעלב בן סלודד

« Par Ghâlib, fils de Salwadd (?). »

21. לבבמנת

מענת בכ

Le nom מענת est seul reconnaissable.

22. דדכעב

« Dadka'b. »

23. (De g. à dr.) רבעז

« Rab'az (?). »

25. *a*) הנהי ער בן ודד

« Protège 'Ar, fils de Wadd. »

b) למתם דאת

« Par Mutim-Da'ith (?). »

26. מלכתם לודד

« Malik-Têm à Wadd (?). »

27. (P. 294.)

העטר רצו הצת ק(כ הנתן מוצא

« Entoure de grâce . . . notre prêtresse (?) Mauḍa' (?). »

28. ודד וער וכל בס

« Wadd et ʿAr et tout (?) Baus (?). »

29. ניל בן מעך

« Naïl, fils de Maʿik. »

30. *a*) נהנתם ימע והב יתת

b) ברצו חור

« Par la grâce de Ḥawar. »

31. לנאבת

« Par Naïbat. »

32. נם הנלת ודד חלם

« . . . Wadd Halim. »

33. עך חרד ודד ורת

34. רצו לודד קרבת

« Grâce à Wadd Qaribat (?). »

35. (P. 295.) העתר סם הצת ككבר

36. נמכבצת

37. וחסקה

38. התנמז

39. כזבאנם

40. ברת

41. ברצ ... ללועתעד

42. יאקשר ואל עכת

הרצו בכסם
על מהבי
בן היסמם ולם
פאל סירתרד
46. (P. 296.) לאקשר ואלעת

Probablement le même personnage que 41 :

47. לבס מן בדתן וגכת

« Par Baus de Badathan... »

48. הברק אנהצ ודד עמהבב
מבעלה
ברתן עבס וודד הרמג
49. הברד אצר מידה
ודד ראם
50. כנבה נלא בן
51. נם בן ארד

« ... fils de Nam, fils de Adad... »

52. ואנקד
53. לבסרל
בערד
54. (P. 297.) נהי סקיבבהב
55. *a*) בנהי עמלת

« Par la grâce de ʿAmi-lêth. »

b) הנהי אתם סך

« Gratifie, ô Atam ! Sak. »

56. סנבמיכתי מבזאר
57. הדדן

« Ḥaddân. »

58. ולוחדא
והי ודדמר
חומר
בסי עלן
המרכחמך
59. נהתרננהן
60. בני בן רהכעת
61. בן האם
« ... fils de ... fils de Taᶜm (?). »
62. מן ודד
« Manwadd (?). »
64. (P. 298.) לוערטם
בן נן ופקר תקב
« Par Waᶜaṭam, fils de Nun et Faqir (?), [fils de?] Thaqib. »
65. *a*) בנהי אססנמיבל
66. *b*) למועותר בכאבר אמיתבל
67. בגירפל נבבחבס לאמן דבלק
68. הנהי סעד אב תלמה
« Protège, ô Saᶜd! Abtalma (?) »
69. כתו
70. בכתם מרדי ודדסד
71. והברהי
72. (P. 299.) *a*) בנהנבצת עאד
b) באלה אבתר חלצת והוב
On n'y distingue que le nom חלצת.
73. הנהי בקד בן
רחוית
« Protège Bqdh, fils de Raḫwiyat (?). »

74. בנהי באדנה

« Par sa protection, par sa permission. »

75. נם עקרב

לכרינורת המטית

« A ... appartient la bête de somme. »

76. (De g. à dr.) פקרמכת

77. למאגא

78. לבנחמט הגמל

« A Ben-Khamiṭ (?) appartient ce chameau. »

79. הראיבב הלכב

כתי

80. למנסנמם

81. לעתמן

« Par ʿOthman (ou Laʿthaman). »

82. (P. 300.) מהתראה

יהבל

84. העתה סם

85. להלרד להדד למענמחבלנזה

« .. à Hadad... »

86. במולם

87. הנהי בכודדנ מאהמן

88. וכבנמעמרים

89. לודד בהמת

« Wadd possède une bête. »

90. סת בכע כלב תן

91. ודדגניח ואפעלה

92. קפזת ודד

93. לז·מת

94. עדר הדבת

95. סקמדד

96. לאנעקדת

ודדנסך

בן תגאו

« Par An'Oqdat (?) et Dad-Nask, fils de Tag'u (?). »

97. (P. 301.) לנבמרוה

98. (De g. à dr.) ך הגמל

לסאס

« A Sa'sak appartient le chameau. »

99. לאאי בכרת

« A. possède une chamelle. »

100. לבם הבכרת

בן נתן

Je considère la filiation comme une addition postérieure.

« A Bam, fils de Natan, appartient cette chamelle. »

101. לממק

כתיב

102. וימץ בן קלב

« Waïmaḍ (?), fils de Qalb. »

103. ענמד

104. לסהץ בן כח

« Par Sahaḍ, fils de Kakh (?). »

105. (P. 302.) (deux fois)

סביגע בן כסב עוילם

« Sabyaga' (?), fils de Kasab 'Uwaïlim. »

106. לבס בנת גן

« Par Bas, fille de Gan. »

107. (De g. à dr.) נעמתבם לצמד

« Niᶜmat-Bam (?) à Ṣamad. »

108. לבסרן

בעדד

109. לנתן

« Par Natan. »

110. לחלם סם

להנב הנאכן

112. (P. 303.) עבס מן ברתן ודדה

« ᶜAbbas de Badathan, son ami (?). »

113. יאקשר ואלעת

Même personnage que n° 48.

114. ברתן שלל ועתעד

Mêmes noms que 42 où figure un כ avant le ת.

115. עהלד ודד מרת

116. העדסם עבדכחו לאטונמטדדת

« Haᶜâdh-sim (?), serviteur de Khw (?)... »

117. הענודד דעבר

« Haᶜân-Wadd... »

119. (P. 304.) ה · הוינן לוכדת הגמל

« ... à Wakidat appartient le chameau. »

120. ללד הגמל

« A Lad appartient le chameau. »

121. ננה · החנו

122. ילחכם הגמל

« A ... appartient le chameau. »

123. *a*) נעח · פנחאצרם

b) למדר

124. ברצו צבאן מבדדת

(P. 307.) לאנבת

Près d'un q'ar.

1. (P. 308.) בל צען חן

2. הצנו אטלה

3. *a*) הנהי נהי מדעו

b) מחטן

(P. 309.) *c*) נמרחמן

4. הנהי בכאט צמנב אם מא

5. חבלה שהרי מן הרהוית

6. לחמיאת

7. *a*) הועלעה

בן עהם

8. כעלכחכ לרלל

9. (P. 310.) ההבם

10. מספר עתבי

« Voyageur (?) ʿOtbî. »

11. לחם עפמב

12. (P. 311.) גלנעסבל

13. הפרסת לבנחתף

« La jument appartient à Ben-Ḥataf. »

Qaṣr près de Teima (p. 327).

ל · עמשמא

« Par Amšama' (?). »

Tebouk.

1. (P. 347. De g. à dr.) למהתרה

« Par Muhatilat (?). »

2. לאהנה מכתלת עבדמאת

« Par Ahnah Maktalat, ʿAbd-Miat. »

Sur un rocher (p. 365).

(De g. à dr.) ליעליל ואל אלחמחי

« Par Yaʿlil Waïl de la tribu de... »

2. אדדת סעת

3. (P. 366.) לנמד תסע

Au qṣêr (p. 368).

4. בע בן ממסמל ·

ד ורלב קד · נ|||

Ghâr el-Hamâm.

2. (P. 372.) דת עלב עולעם

3. *a*) חוני

b) (De g. à dr.) קתלת בת אב

« Qathilat, fille de Ab (?). »

4. (De g. à dr.) דן עמלנמה

5. (P. 373.) דן נדף בן בתת

6. לתקד חנענך

« A Takd appartient le ... »

7. טוחאג

ובעב

11. דעדת חמת וכמכעם

12. לחי בחוה נבפם

13. וחמידת פעל מנהחם

ודן דסע ודפני

14. ודהדל מיתן עלדה

15. ואטלמן

16. (P.376. Deg. à dr.) נחתדממדלה

17. ונבעדי

דן בדי

20. יוהדונת

סני

Qârit el-ʿAsâr (p. 380-392).

1. בנהי

2. להמלט רהבכ לטע

3. לרצנהיתעת

4. סעמת תדו מנו

5. נעמת

« Autruche. »

6. קרדת

7. כברבסנ כיהר

8. ליע בן הבכרת

« A Yaʿ appartient la chamelle. »

9. ליגי בן יוי

הפרסת

« A ..., fils de Yawi, appartient la jument. »

10. ללחף

« Par Laḫf. »

11. ב· נהת לעלי ומקר

12. ברעכ לכמוה

13. בסמנ כבר ונהן
14. נהמח
15. דהנתם סתח
16. ללחכן
17. בנהבל

« Bana-Bêl. »

18. עהבסט
רחבהן
20. בנהי
21. בהתח
22. לנבת
23. בנהי מכחל מרצחל
24. לאניז להרמל
25. סמלנס תנמל
26. הרצו צתכה ההרבחן
27. היעתר סם סעדן
28. חצכבא ודדואל
29. לובי ודד

« A Wabi-Wadd pitié. »

El-Rouqqab (p. 400).

a) אן לל | בן עבין

« Je suis Lêl, fils de Ghubyân. »

b) ליהתע

c) לחהר הגמל

« A Khahir (?) appartient le chameau. »

d) לאך בן סעד האתן

« A Ak (?), fils de Saʿd, appartient l'ânesse. »

e) לחמאל הגמל

« A Khamêl appartient le chameau. »

f) כלחכר

ועו אל חקל

Sauf אל חקל (nom de tribu) tout le reste est douteux ; la ligne supérieure semble être la suite de la ligne inférieure et doit se lire de gauche à droite.

26. (P. **402.**) שלם (en nabatéen)

ללפך החבי

מז קלבן (de haut en bas)

« Paix. — Par Lafk (?) le Khbite. »

« De Qalban (ou Manqal, fils de...). »

Etsleb (p. **410**).

a) מקחל

« Muqatil. »

b) (P. **411.**) איהל

63. *b)* (P. **424.** De g. à dr.)

חלצת בן סולעצב הנחחו

« Khalṣaṭ, fils de Saul. . »

92. (P. **440.**) חרס בן חרתה

« Ḥars, fils de Ḥarta (?). »

a) (P. **441.**) סם | בן |

ברם

« Sim, fils de Baram. »

b) בלח בן אבגר

« Baliḫ (?), fils de Abgar (?). »

c) חדמה | נך |

סלם

« Ḥadhma... Paix. »

d) ים ... כאל

בן | גדרת

e) (P. 442. De g. à dr.) לפלח

חבית

f) סעראל

« Sa^c^dêl. »

El-Mkattabeh.

a) Sur la paroi est

a) (P. 472.) גנראס

b) ודדת נאמאנס

c) בדתנאפ

d) אבהמל מעויתדד

e) בעד עדד בסע

f) העתלאם

g) ט | לעם | כב

h) (P. 473) גמל לודד מקמת

« Un chameau de (pour ?) Wadd Mamât (?). »

i) להדל הגמל

« A Hadal appartient le chameau. »

j) עאהאבתר למננו אאבז

k) לחתל הגמל

« A Ḥathal appartient le chameau. »

l) האלה לען אתם תעתא תם בנחטא

« Que Dieu maudisse Atam . . . »

m) נתנ

מוודת לבהל

n) לנעי

o) (P. 474.) ברח נמיעח ברן

p) ודד טפפעלעת

q) לרחעאצ

r) בצעבאיוה

s) הרצ אסעד בן קעי אידם

« Gratifie Asad, fils de Qa'i... »

t) האסד

« Le lion. »

u) הגמל

« Le chameau. »

v) (P. 475.) הגמל

להנעמת

« Le chameau appartient à Han'imat. »

w) לבה ענשבצני

x) לבאתר | תמד

הקחבי

האלה אבתר סכהסרר

המנה המתטית

הארי כבתר בדספלן

y) לממרן

בן היתמן

« Par Mamran, fils de Haïtaman (?). »

z) (P. 476.) לברכמו

בן עמל

הגמל

« A Barikmou (?), fils de 'Amil, appartient le chameau. »

aa) הערס הדנת

bb) בר]צו תעחם לאס

נן אל מן

« Par la faveur de Thaᶜtam (?) à Asnân de Al-Man. »

cc) הרלה · בן | סעל | מ

נו | גפף

dd) הגמל

למדכר

« Le chameau appartient à Mudhkar. »

ee) (P. 477.) העתרסם כורדת מן ונצר מר אהור

הכנה עהי מדד ר · נמ טהרת המרי

ff) (P. 478.) ברצו תעב מאכס

להאכמן

בנאנמת

b) Sur la paroi ouest.

a) לארעת הנמל

« A Arᶜat appartient le chameau. »

b) בר הגמל בן גד יגע

c) לראסן

d) (P. 479.) מדד עם באם ותבל בשע

e) הרצו ס[ע]רן על

נמכב רבל

בן היתלם

f) לטבעת

« Par Thabᶜat. »

לתמנדד

« Par Temandad. »

g) למדדן

נהי אנה ענם
ברתן בהל ענמדדן

h) (P. 480.) למל בן סעדל

i) בנהי המרא נמיהתע

j) למעקרב

k) הנהי סעדן על מצא

l) לנאן ב[ן] עבד הגמל

m) בסהצ עמלתע

n) (P. 481.) ללהתע בן דארתו
הגמל

« A Lahtha^c (?), fils de Dairat, appartient le chameau. »

o) לעמנח
הסרת

p) הבהראאהנמוערע
ברנ יתע

q) ודדתל בת קחם

« Waddêl (?), fille de Qaḫm. »

r) לאמר בן בדל
הגמל ז

« A Amr, fils de Badal, appartient ce chameau. »

s) (P. 482.) הבחל סעדן

« Fortifie Sa^cdan ! »

t) (P. 483.) גדבם סרקן
להל עליה

Ruines d'un qṣèr.

a) (P. 490.) לכמר בית
עקברך

« Par le prêtre du temple (?) de ^cAq ... (?). »

b) למחמל

c) (De g. à dr.) בכרד חסב

d) (P.491.) (De g. à dr.) לחבב ברקס

« Par Ḥabib Barqas (?). »

G. Abou-Mghêr.

7. (P. 499.) למעגחות הוקלד

8. ודד ליוסס

15. (P. 500.) הדסקבי לנחבא כמטג

ודבל

הנהי ודד ותהת

וגלמחדל וממסא

(De g. à dr.?) כת צהמת מזחב מן

« Que Wadd protège Wtht et Glmḫdal et Mms', femme (סת ?) de Ṣaḫmat... »

הרצו וגדגאם אתמן

« Que Wgdg'm gratifie Atman. »

16. (P. 501.) לגצשבעת ורנקר

למוסעאל

« Par Mausa'el. »

17. באדנה ורמגפנאה

18. לחרדכא מלכת נב׳ בדת

19. לוכל בן ויא הסר

« A Wakil, fils de Waya', appartient le champ (سِرّ ?). »

20. מזפ : ורח : אנעתך : חדר

Tracé clair mais inintelligible.

21. למאר

ותמן

« A Mair et à Têman. »

ברצו בסרת

« Par la grâce de Basrat. »

23. (P. 502.) תיל

27. (P. 503.) למודעת

« Par Muwâdiʿat. »

28. הרצו סעדן וודד דטם ב

ן מארש

« Que Saʿdan et Wadd gratifient Dhu-Ṭis, fils de Muarriš (?). »

29. הרצו סעדן

30. עלדודד

בן הבכלנ הנהי סעד אר

« ʿAlidh-Wadd (?), fils de Habakilan (?). Que Saʿd protège Ar. »

31. (P. 504.) *a*) למחור

« Par Maḫwar. »

b) בנהי חלט

« Par la protection de Ḫalṭ. »

32. דעמן עיודה

הנהי סעד

« Que Saʿd protège Daʿman, son... »

33. בהלד

34. כראת

35. לחדל

36. ואבל

הנהי בב מדלת

37. (P. 505. Deg. à dr.) לרזנונ מעמן

לעלד בן

העתרסם סמעלי

Rîʿa Salâmeh.

1. (P. 512.) לסב
2. בן ל...
« Par Sab, fils de L... »
3. (P. 513.) למאהר
והרצו הצבא
4. צחוע ודדה
העחר סם ברד
5. הר]צו סעדן על הסרב
למאם
6. (P. 514.) למרחץ
לחלפ ומחם
7. חהואטי
נממפע
8. בן צעבטנח
נמכט
9. סוה עחס נדדו עסג·ץ
10. *a*) נב מער | ב·ודד | קרת
b) (P. 515.) רהמיהדכ
c) להנבהנכל
11. בדחנצצנג מצרט
להנב אסנמ קחר
12. הרהן
13. בנהי דאבת
למדהאעת
14. למובאמכ
ת

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Nouvelles Considérations sur l'Origine de l'Alphabet.

Tous les chercheurs qui s'occupent de répandre quelque jour sur les questions obscures des origines ont le droit de considérer leurs hypothèses comme viables aussi longtemps qu'elles ne sont pas battues en brèche par des hypothèses plus documentées ou plus conformes à la saine raison. Quand ce cas se présente, ils ont le devoir de se rallier à la dernière solution, sans égard à ce qu'ils ont soutenu antérieurement. Lorsque leur conviction n'est pas complètement gagnée par la nouvelle argumentation, ils ne peuvent pas non plus se soustraire à l'obligation de faire connaître au public studieux ce qu'ils maintiennent de leur ancienne opinion et ce qu'ils en laissent tomber en raison du progrès accompli dans la matière par suite des récentes objections menées en campagne par le ou les contradicteurs. Ce sont des cas normaux ; mais il arrive également que la nécessité de revenir à l'ancienne question soit dictée non par la production de nouveaux faits ou arguments inconnus pendant la naissance de l'ancienne hypothèse, mais d'une condamnation en bloc basée sur le sentiment personnel du contradicteur qui ne trouve aucune parité entre les détails du problème et les détails parallèles de la solution. Quelque dédaigneux que soit le ton d'un tel rejet, il faut en tenir sérieusement compte. Ce que l'un dit ne pas voir, les autres peuvent aussi ne pas l'avoir vu sans sentir le besoin de l'annoncer expressément. Il devient indispensable de renforcer par un nouvel examen le relief de l'ancienne solution afin d'éviter qu'elle ne reste inaperçue des chercheurs studieux et tombe ainsi dans l'oubli qu'elle ne mérite peut-être pas. Ce cas se présente actuellement au sujet de l'origine de l'alphabet. Le récent mémoire que M. Lidzbarski a consacré à ce problème (Ephemeris, II, p. 109-136) expédie de Rougé et moi dos à dos en quelques lignes. On y lit (p. 128) : « Je ne connais les signes égyptiens que par des tables d'écriture, mais autant que je puis voir moi-même comme profane, les dérivations admises des signes hiératiques et hiéroglyphiques respectivement par de Rougé

et Halévy sont très invraisemblables. Surtout dans les rapprochements d'Halévy je ne puis découvrir aucune ressemblance, et chez de Rougé les concordances diminuèrent au fur et à mesure qu'on trouva des formes plus anciennes[1]. » Si M. Lidzbarski avait lu mon étude avec moins de distraction, il se serait aperçu que ces observations résument simplement deux des principales objections que j'ai faites au système de M. de Rougé : le manque de toute similitude entre les lettres phéniciennes et les formes hiératiques comparées, le choix éclectique de formes sémitiques récentes pour effectuer les rapprochements. Sans cette distraction il aurait dit avec plus d'exactitude au moins : « Halévy n'a pas vu que son principal argument contre l'origine hiératique peut être tourné contre l'origine hiéroglyphique qui ne fournit pas non plus de formes concordantes. Mais passons la nuance peu stricte de la remarque et abordons le fond de la question : L'écriture hiéroglyphique offre-t-elle une base solide à l'explication de l'alphabet phénicien ou bien doit-on chercher une nouvelle solution?

DIVERSES THÉORIES

On doit à Emmanuel de Rougé les preuves définitives en faveur de la thèse mollement défendue avant lui que l'alphabet phénicien a sa source dans le système graphique de l'Égypte. Par une longue série d'exemples empruntés à une masse de documents de toutes les époques de l'histoire égyptienne, il a établi le premier les règles presque immuables de la transcription de mots égyptiens en phénicien et de mots phéniciens en égyptien. On parle couramment aujourd'hui des traits communs à ces écritures : direction de droite à gauche, acrophonie, consonantisme, indication insuffisante des voyelles, etc.,

1. Die ägyptischen Zeichen kenne ich nur aus Schrifttafeln, aber soviel kann ich selbst als Laie sehen, dass die Ableitungen De Rougé's und Halévy's aus hieratischen, bezw. hieroglyphischen Zeichen sehr unwahrscheinlich sind. In Halévy's Zusammenstellungen kann ich überhaupt keine Æhnlichkeit herausfinden, und bei De Rougé wurden die Uebereinstimmungen um so geringer, je ältere Formen der semitischen Schrift man fand.

c'est de Rougé qui leur a donné tout le prestige nécessaire pour être élevés au rang des faits acquis dans la science épigraphique. On verra tantôt que ces prémisses irréfragables enlèvent toute possibilité de reléguer la constitution de l'alphabet dans le vague d'un contact très superficiel avec les caractères égyptiens. Sur ce point la lumière a été répandue à profusion et ce n'est pas de la faute de M. de Rougé s'il reste encore des savants qui préfèrent les silhouettes aux figures saillantes et éclairées à plein jour.

Mais la théorie de M. de Rougé laissait voir de graves défauts dans l'application comparative, défauts que j'ai spécialisés dans mon étude de 1872 lue devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres en présence du grand égyptologue.

1. Elle cherche les modèles égyptiens dans l'écriture hiératique, écriture compliquée, aux contours capricieux et indéchiffrable sans une connaissance préliminaire du système hiéroglyphique.

2. Elle s'efforce de trouver pour chaque lettre de l'alphabet un signe correspondant égyptien, tandis qu'en réalité nombre de signes sont visiblement dérivés de signes plus primitifs, notamment ח de ה, ט de ח et d'un autre élément, צ de ז, ק de ע, ו de פ ou vice versa.

3. Elle fait des rapprochements dépourvus de toute similitude matérielle sans même essayer de tracer la méthode employée dans la transformation des signes originaux.

Cette troisième observation, surtout dans la partie initiale, s'impose même à de simples amateurs ou curieux, et par conséquent, l'hypothèse de M. de Rougé, après avoir attiré l'attention publique par l'autorité de son auteur comme académicien et égyptologue, a été mise de côté et pour ainsi dire retirée de la circulation.

Ma propre hypothèse a été jugée assez vraisemblable par MM. J. Wellhausen et Ph. Berger. Elle a au moins l'avantage de la simplicité. La table suivante contient une liste de signes hiéroglyphiques avec leurs dérivés phéniciens, ainsi que les dérivés éventuels de ces derniers. Les formes de transition supposées antérieures à l'inscription de Mêšaʿ sont mises entre parenthèses :

HIÉROGLYPHES	PHÉNICIEN ARCHAÏQUE
	(grec)

Cette table donne lieu au classement suivant :

a) 11 signes directement tirés de types hiéroglyphiques ; ce sont : א, ב, ם, ר, כ, ש, נ, ח, ק, ו, ה. Toute la série se compose de consonnes pures sans la moindre valeur syllabique.

b) 11 signes produits additionnellement par voie de différenciation diacritique, notamment :

α) ן et ץ de ם.
β) ל de ר.
γ) ג de כ.
δ) נ de מ.
ε) ד et ט de ח.
ζ) ק de ע.
η) ו de פ,
θ) ח et י de ה.

Fait important à noter. Les hiéroglyphes [illegible], [illegible], [illegible], [illegible][1] ont servi en égyptien même à exprimer les doubles valeurs respectives *r* et *l*, *k* et *g*, *t* et *d*, *w* et *f* que les Phéniciens ont représentées par les lettres analogues ר et ל, כ et ג, ת et ד, ו et פ. L'inventeur de l'alphabet a donc connu très exactement la méthode employée par les scribes pharaoniques pour transcrire les mots étrangers et tout spécialement les mots sémitiques.

En ce qui concerne les modifications subies par les formes hiéroglyphiques en devenant des lettres phéniciennes, un regard jeté sur la table ci-dessus fait reconnaître des tendances assez précises.

1. La base fermée du type est rapportée à la tête ou au milieu de la lettre : [illegible] de [illegible], [illegible] de [illegible] ; dans cette position la base disparaît.

2. La base linéaire du [illegible] simplifié en [illegible] est remplacée par deux lignes obliques convergeant au sommet du second trait vertical, W ; le [illegible], placé debout [illegible] et complété en [illegible] abandonne également sa petite base linéaire [illegible] (grec). Les formes nettement rondes ou angulaires ne s'ouvrent que dans les dérivations de second degré : *b* pour *b* et X pour [illegible] ; et cela afin d'éviter la base fermée, tendance graphique documentée au numéro précédent.

3. Les types doués d'une ligne horizontale droite ou sinueuse sont mis debout pour prendre une position verticale : [illegible] pour [illegible], [illegible] pour [illegible], [illegible] pour [illegible], [illegible] pour [illegible].

4. On réalise la différenciation des lettres semblables :

1° En donnant à l'une une forme ronde, à l'autre une forme anguleuse : O en face de [illegible].

2° En ajoutant ou en retranchant un trait ou un angle : [illegible] en face de [illegible], [illegible] en face de [illegible] et de [illegible], [illegible] en face de [illegible], [illegible] en face de [illegible], [illegible] en face de [illegible], [illegible] en face de [illegible], [illegible] en face de [illegible] ; [illegible] en face de [illegible].

1. Les caractères hiéroglyphiques et phéniciens employés dans cet article nous ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

3° Par le prolongement des lignes formant un angle : ⧖ (X) en face de Δ; *b* (*b*) en face de ⊂⊃. Ce procédé, produit naturel de l'écriture rapide avec le calam, a souvent lieu sans motif de différenciation ; c'est à ce mouvement qu'est due la physionomie particulière de l'écriture proprement phénicienne qui a singulièrement multiplié le nombre des queues ou hastes descendant au-dessous de la ligne : ⊿ pour ⊿, ⅄ pour ∃, ⊔ pour ⊟.

4° Par voie de composition : X + O = ⊗ ; le son du ט sémitique se compose en effet des consonnes ת et ע prononcées d'une seule émission de voix.

Il suffit de réfléchir quelques instants pour s'apercevoir que ces divers moyens de dérivation et de différenciation ont été et sont encore usités dans toutes les écritures du monde. Pour rester tout près de nous, comparez : Γ (gr.) = C (lat.), Δ = D (formes cambrées), P = R (addition d'un trait); i et j (prolongement) ; Y = V (abandon d'un trait); Δ = δ = *d* (prolongement supérieur); *c* et *ç* (trait diacritique); *c* et *ch* en français et en anglais, *s* et *sh*, *t* et *th* en anglais (composition de deux consonnes, etc., etc.

Il est temps de faire connaître à nos lecteurs l'opinion contraire exposée dans l'*Ephemeris*; nous ne pouvons mieux faire que de traduire très fidèlement cet important passage (p. 134-135). « Ainsi de quelque côté qu'on examine l'alphabet, on n'arrive à établir nulle part un système fixe. D'avance on ne doit déjà pas s'y attendre. Car on doit imaginer son origine d'une manière fort peu différente de celle qu'emploie un enfant qui se met parfois à grouper ensemble une écriture de signes. De lui-même, sans savoir que l'on peut fixer les sons particuliers par des signes, il n'y serait jamais venu, et de même ce Sémite de l'ouest ou Cananéen n'aurait jamais inventé l'alphabet, sans connaître un des systèmes graphiques antérieurs. G. Rawlinson nomme avec raison les Phéniciens *adapters rather than inventors*. Maintenant quelle écriture a donné l'impulsion à ce Phénicien? En soi, ce peut être aussi bien l'écriture mésopotamienne que celle de l'Égypte. De la première nous savons qu'elle a été répandue vers 1500 sur le territoire des Sémites

occidentaux. D'autre part, on trouve en Phénicie et en Palestine, notamment partout où l'on aborde les traces des Phéniciens, des objets qui sont couverts de représentations et de signes graphiques égyptiens. On peut même y observer des signes qui ressemblent aux lettres de l'alphabet. Conséquemment l'idée d'un appui sur l'un ou l'autre système est possible. Toutefois l'alphabet est consonantique, l'écriture cunéiforme syllabique; les signes de l'alphabet sont des figures, les signes cunéiformes au temps où l'écriture alphabétique a dû prendre naissance étaient connus du scribe ordinaire non comme une écriture à images, mais comme un système de traits linéaires; l'alphabet est acrophonique, le système cunéiforme ne l'est pas. L'écriture égyptienne, au contraire est acrophonique et consonantique et se compose d'images. Effectivement il ne reste plus aucun choix à faire. Voilà pourquoi je vois dans l'alphabet le fait d'un *appui* sur l'écriture égyptienne, la création d'un homme de Canaʿan qui avait connaissance de l'écriture égyptienne et quelque chose de son système, mais dont la connaissance n'allait pas jusqu'au point d'en pouvoir aussi emprunter quelques signes spéciaux. S'il eût été plus exactement familiarisé avec elle, il n'aurait pas inventé de nouveaux signes, mais il aurait agi à l'égard de l'écriture égyptienne comme a agi le Perse avec l'écriture babylonienne. »

Je ne crois pas que dans une question aussi importante on puisse se contenter d'une solution si dépourvue de points de repère et d'aboutissants, et qui par surcroît donne lieu à des contestations sur presque tous les détails du savant exposé qu'on vient de lire. Suivons pas à pas l'argumentation de l'auteur.

On ne trouve *nulle part* de système fixe, bien entendu, d'un système *fixe* de dérivation. La proposition serait adéquate à la réalité si l'adjectif « fixe » et l'adverbe *nulle part* ne lui avaient pas donné une portée excédant les limites que la raison de fait est en droit de tracer. En cas d'emprunt d'une écriture originale par un autre peuple, l'identité des types ne peut se conserver qu'à condition que les deux peuples restent longtemps en contact l'un avec l'autre. Si les Grecs et les Araméens ont gardé aux époques primitives l'écriture phénicienne pure, c'est

que la Grèce insulaire et continentale foisonnait d'établissements phéniciens où, pendant des siècles, les étrangers communiquaient journellement avec les indigènes au moyen de leur écriture. En Asie, Phéniciens et Araméens vivaient en étroit voisinage, voire dans les mêmes grands centres bien avant l'invention de l'écriture, sans compter la circonstance que leurs langues ne différaient entre elles que par de menus détails qu'on désigne par provincialismes. Les circonstances étaient tout autres en ce qui concerne les rapports entre les Phéniciens et les Égyptiens. Ceux-ci n'ont jamais envoyé de colonies ni fondé une seule factorerie commerciale en Phénicie. Le seul Pharaon qui ait fait des conquêtes durables en Syrie, Tutmès III, n'y a laissé que quelques garnisons peu nombreuses qui n'ont pas tardé à se fondre dans la masse des Sémites. L'élément vraiment civilisateur, la littérature et la correspondance officielle, était resté comme auparavant foncièrement babylonien. Si donc la base de l'alphabet est incontestablement d'origine hiéroglyphique, les formes des signes singuliers, séparées dès leur naissance des modèles dont elles sont issues, devaient fatalement se modifier sous la main des emprunteurs improvisés qui cherchaient à se procurer des symboles phonétiques arrangés selon leur goût personnel. L'analogie est la seule chose qu'on peut demander dans un pareil cas et l'analogie s'y montre en effet à un degré qui dépasse parfois notre attente. Des ressemblances comme celles de 𓂝 et 𓄡, 𓋴 et 𓊪, 𓅱 et W, 𓈖 et Δ se passent de commentaire. Nos lettres *a*, *s* (*z*), *š* et *d*, réductibles en somme aux majuscules A, Σ et D sont déjà à une distance énormément plus considérable.

Un système qui emploie des moyens de différenciation de cette nature peut en toute conscience, je crois, être qualifié de *fixe*, même dans une adaptation conventionnelle comme l'alphabet hiéroglyphico-phénicien. L'expression *nulle part* ne vise que les rapprochements avec l'écriture cunéiforme qui donnent libre carrière à toutes les fantaisies. Ma théorie a précisément pour elle la fixité et la régularité des transformations admises. Peut-on demander davantage ?

Après avoir retiré du milieu le système cunéiforme qui n'a rien à voir avec l'alphabet phénicien, il demeure encore hors de

doute que l'adaptation sémitique équivaut à une véritable création. En dehors d'une classe très riche de signes syllabiques, les scribes égyptiens ont à leur disposition plusieurs signes particuliers pour chaque consonne et pour chaque voyelle de leur langue et cependant l'usage qu'ils en ont fait durant les milliers d'années de leur activité littéraire est le plus médiocre qu'on puisse imaginer. Passe encore pour les mots de leur propre idiome où le procédé vague et sténographique peut encore s'expliquer par la conviction partagée par eux que le lecteur indigène, après quelques tâtonnements, ne tardera pas à deviner la lecture exacte. Pour les mots d'origine étrangère et tout spécialement pour les noms propres, les transcriptions égyptiennes présentent des énigmes à tout jamais insolubles. Bornons-nous à deux exemples : Aménophis III était en relation amicale avec le roi d'un pays écrit en hiéroglyphes *ĭrs*, et c'est ainsi qu'on lisait ce nom depuis Champollion jusqu'à la découverte des tablettes babyloniennes d'El-Amarna qui nous apprirent que le nom vrai du dit pays était *Alašiya*. D'autre part, le pays des *rtn(n)u* en Syrie, le but d'innombrables invasions de la part des Pharaons, est encore de nos jours l'objet des transcriptions les plus diverses : *reten*, *ruten*, *lotan*, *lodanun*, etc. Bien rarement les voyelles sont mises à leur place naturelle et on les voit souvent accumulées sans aucune nécessité appréciable. L'auteur de l'alphabet a mis fin à toute confusion en ce qui concerne les consonnes : la distinction entre *r* et *l*, *w* et *f*, *t* et *d* a été rigoureusement établie. Les voyelles hiéroglyphiques ne pouvaient être d'aucun usage dans une langue comme le phénicien où toute voyelle initiale est précédée d'un esprit doux ou א. L'absence d'une vocalisation interne ne constitue pas de grosses difficultés dans cette langue qui n'a seulement que les trois voyelles fondamentales *a*, *i*, *u*. Quand la distinction devenait indispensable, l'indication sommaire de *i*, *u* par les semi-voyelles י et ו semblait suffisante. Sous l'empire d'un besoin de vocalisation sommaire encore plus pressant les Grecs ont généralisé l'usage des semi-voyelles afin de préciser la prononciation vocalique de chaque consonne. Ils pouvaient le faire d'autant plus facilement que les sons ח et ע absents de leur langue les invitaient à donner à ces lettres une

valeur de voyelles qui en forment l'écho, savoir *é* et *o*; cela s'est fait par degrés : dans les plus anciens textes, E, le reflet de ה, marque indifféremment *e* et *é*, et H, copie de ה, représente encore le son guttural qu'il a dans l'alphabet phénicien.

Enfin, il faut absolument renoncer à l'idée d'accorder à l'inventeur phénicien la possibilité même de créer en toute liberté les signes particuliers qui composent l'alphabet. Fût-il même doué de l'intelligence d'un Aristote, il aurait piteusement échoué. Il y a pour cela une raison péremptoire. La conception d'une consonne pure est aussi impossible pour un illettré que la musique pour un sourd-muet de naissance. En sortant de l'état pictographique, l'écriture devient nécessairement un système syllabique en conformité avec les mots audibles de la langue qui, pour les Phéniciens en particulier, se composent exclusivement de syllabes tantôt ouvertes où l'élément sonnant, la voyelle, ne rencontre aucun obstacle : *ba*, *bi*, *bu*, etc., tantôt fermées, dans lesquelles la voyelle est arrêtée par la subite opposition des divers organes de la bouche : *ab*, *ib*, *ub*, etc. Un inventeur sémite ne sortira jamais de ce syllabisme et la conception de la consonne isolée lui restera à tout jamais étrangère s'il est laissé à sa propre inspiration. Par contre l'isolement de la consonne s'effectue sans la moindre difficulté par un inventeur qui parle une langue pareille à l'égyptien, qui fait souvent usage de mots commençant ou se terminant par deux éléments aphones consécutifs : *špot*, *klim*, *bort*, *šeps*, etc. Pour rendre ces sortes de complexes, il sera forcé d'écrire *ša-pot*, *ki-lim*, *bo-rot*, *še-pis*, mais pour se conformer à la prononciation réelle, il fera aussitôt abstraction des voyelles auxiliaires *a*, *i*, *o* et parviendra ainsi à la conception des consonnes *š*, *k*, *r*, *t*, *p*, *s*. A la longue il se fait une sorte de sélection au sujet d'un certain nombre de signes fréquemment usités qui deviennent de vraies consonnes dépouillées de tout écho vocalique. Cette transformation était depuis longtemps un fait accompli dans les hiéroglyphes lorsque l'inventeur phénicien leur emprunta onze modèles. Mais sans cette matière primaire l'alphabet n'eût jamais vu le jour.

Relativement aux noms des lettres, il me paraît inutile d'y chercher un rapport quelconque avec leurs formes respectives :

aleph ⊀ ne rappelle en rien une tête de bœuf[1], *bêt* ne ressemble pas à une maison, pas même à une tente; *gimel* n'est pas plus un chameau que *daleth* n'est une porte, etc. Ces noms sont d'un caractère mnémotechnique répondant à des analogies d'apparence plus ou moins superficielles. Un fait aussi évident n'a jamais dû être méconnu.

Ces noms nous intéressent à cause de leur haute antiquité remontant à la constitution même de l'alphabet. Ici une observation s'impose. Les Grecs ont reçu ces noms sous la forme originale phénicienne; plusieurs ont été altérés par des causes diverses, mais une partie des moins entamés comme Γαμμα (= Γαμλα), Ζῆτα, Ῥῶ (= Ῥῶς), Σαν (pour Σιν) l'emportent en originalité sur les formes traditionnelles hébraïques *Gimel* (גִּימֶל), *Zaïn*, *Rês* (רֵישׁ), שִׁין dont l'étrangeté est frappante. L'influence araméenne n'est sensible qu'en partie; il y a donc un autre facteur d'altération encore inconnu. Quant à l'ordre des lettres dans l'alphabet, la tradition des Sémites du nord et des peuples helléniques en atteste la haute antiquité. Sur ces deux points les changements introduits par les Arabes et les Éthiopiens sont attribuables à certains scribes en renom plutôt qu'à des traditions différentes. Si les modifications éthiopiennes remontaient à l'époque aksumitaine, on pourrait se demander si elles ne viennent pas des colonies sabéennes qui habitaient alors dans quelques cantons de l'Abyssinie orientale; mais, à moins de découvertes épigraphiques extraordinaires, la lumière ne sera jamais faite là-dessus.

Retournons à notre sujet particulier. L'inventeur de l'alphabet doit être envisagé comme un personnage haut placé dans la classe dirigeante de son pays. Chez les Sémites le scribe (סֹפֵר, *tupśar*, טִפְסָר) maniait en même temps le bâton du commandement (Juges, v, 14; Jérémie, LI, 27). Un simple particulier, surtout un brasseur d'affaires poussé par l'intérêt de son com-

1. Notre table comparative (p. 359) montre que la forme de l'alpha grec ancien, dont les lignes obliques ne dépassent pas la ligne verticale, est antérieure à la forme phénicienne, dont les lignes obliques font saillie et peuvent rappeler des cornes.

merce, peut inventer une écriture qui convienne à son goût, mais il aura d'énormes difficultés pour la propager intégralement au dehors. Et de plus, chaque emprunteur y apportera nécessairement certaines modifications en fait de forme on d'usage qui, s'accentuant de plus en plus par le passage de main en main, finiront en peu de temps par devenir indéchiffrables pour l'inventeur lui-même. Pour conserver sa physionomie primitive, l'écriture doit émaner d'une autorité incontestée et être propagée par le pouvoir administratif du pays. Quand le peuple sait que ses requêtes et ses demandes auprès du gouvernement et de l'administration doivent être faites par écrit, il tâchera d'imiter aussi exactement que possible l'écriture officielle afin d'éviter toute erreur dans le contenu et tout retard de réponse à cause de l'illisibilité des pièces. A force d'habitude, le maintien des anciennes formes devient naturel et, l'instruction scolaire aidant, il peut durer très longtemps. De nos jours même le maintien de l'écriture glagolitique en Russie malgré la supériorité de l'écriture latine vient de l'administration civile et religieuse, et le jour où les gouvernants adopteront l'écriture européenne ordinaire, ils seront suivis par les cent millions de gouvernés.

Le berceau de l'écriture alphabétique doit donc être placé dans une métropole phénicienne qui rayonnait à l'époque de l'invention sur tout le reste du pays. Cette suprématie faisait dès les temps immémoriaux l'objet d'une rivalité entre Tyr et Sidon. A défaut de données historiques nous nous abstenons de faire un choix. Cependant il ne s'ensuit pas encore que l'inventeur de l'alphabet fût originaire de l'une ou de l'autre capitale. On songe involontairement au rôle singulier que la ville de Byblos semble avoir joué en Phénicie. Selon la légende égyptienne rapportée par Hérodote, les membres déchirés d'Osiris jetés à la mer par Set ont échoué sur le rivage de Byblos, de sorte que la déesse Isis, pour ramasser les membres divins, fut obligée de se rendre dans cette ville. Sur le conseil des prêtres égyptiens eux-mêmes, le père de l'histoire s'y rendit effectivement dans le but d'apprendre exactement la tradition sur ce mystère. Preuve incontestable que le culte d'Isis y florissait depuis longtemps. A la même époque perse, l'inscription du

roi Yaḫawmalik (יחומלך) nous révèle le nom sémitique de la déesse locale, savoir *Baᶜalat-Gebal* (בעלת גבל), « maîtresse de Gebal ». Yahawmalik la prie de lui accorder la santé personnelle, un règne long et prospère sur le trône de Gebal, la sympathie des autres dieux, celle de ses sujets et celle des peuples étrangers. Dans l'état de vassalité où il se trouvait à l'égard de la Perse et en raison de la faiblesse matérielle de la ville qui lui défendait toute envie d'expansion politique, ne fût-ce qu'au détriment des petits états voisins, Yahawmalik demande à la déesse tout ce que son ambition pouvait imaginer pour son bonheur. Environ mille ans plus haut, au XIVᵉ siècle, les documents d'El-Amarna nous présentent la même déesse, sous la forme babylonienne *Bêlit-Gubli*, exerçant la souveraineté suprême dans la religion locale de Byblos. En écrivant à Aménophis IV, le gouverneur Rab-Addi de cette ville, l'un des plus écrivassiers des préfets égyptiens de la Syro-Phénicie, manque très rarement de placer dans le prologue la bénédiction : « Que la Dame de Byblos accorde la puissance au roi mon Seigneur » (*An-Bêlit Gubli tidên agga ana śarri bêliya*). Dans aucun document d'une autre provenance, on ne trouve une pareille eulogie au nom de la divinité locale. Le gouverneur savait donc que cette déesse jouissait d'un respect particulier dans la vallée du Nil et tout spécialement à la cour du Pharaon. Un tel respect témoigné de la part du grand roi égyptien à l'égard de la déesse d'une petite ville étrangère n'est explicable qu'en admettant que Bêlit-Gubli (=Baᶜalat-Gebal) était considérée par lui comme identique à la grande déesse de son pays, Isis la myrionyme. On peut, sans courir grand risque de se tromper, faire remonter cette fusion religieuse au moment où l'autorité du Pharaon conquérant Tutmès III fut généralement reconnue en Phénicie. Naturellement cette importante adoption ne s'est pas accomplie sans la coopération de prêtres plus ou moins compétents appelés à enseigner le culte d'Isis aux Giblites et à l'organiser d'une manière permanente dans les principaux sanctuaires de la cité, en d'autres mots, sans y établir un groupe de prêtres égyptiens aux frais de la municipalité. On voit tout de suite comment la connaissance des hiéroglyphes devait prendre un essor particulier

dans les collèges sacerdotaux égypto-phéniciens et comment un membre intelligent de cette confrérie, invité par un dynaste de Tyr ou de Sidon pour confectionner une écriture pratique pour la langue nationale, a pu y arriver par les moyens les plus simples. L'autorité royale de l'initiateur, jointe à l'autorité sacrée de l'inventeur, regardé comme agissant sous l'inspiration de la grande déesse, a fait tout ce qu'il fallait pour en généraliser l'usage et aussi pour la préserver pendant longtemps de toute altération arbitraire. En faveur de Byblos, semble témoigner enfin cette circonstance en tout cas remarquable que le mot grec pour « écorce de papyrus, papier, livre », βίβλος ou plus exactement βύβλος, coïncide on ne peut mieux avec le nom de notre ville : Βύβλος. L'écorce de papyrus étant un produit exclusivement égyptien, elle n'a pu arriver à Byblos que comme un article d'importation. Dans quel but, évidemment dans celui de composer des registres et des livres. Ce commerce paraît y avoir été très florissant, puisque la matière à écrire chez les Grecs commémore le nom de cette ville phénicienne au lieu de porter le nom égyptien de la plante. Est-il possible de voir dans la coïncidence βύβλος-Βύβλος un jeu de hasard sans portée? J'ai peine à l'admettre. Il est permis de chercher l'inventeur de l'écriture phénicienne parmi les ancêtres des négociants persévérants et habiles qui pendant de longs siècles, ont fourni aux peuples méditerranéens la matière indispensable pour l'usage de l'écriture.

Il serait assez vraisemblable que l'invention de l'alphabet fût la conséquence immédiate de la sémitisation du culte d'Isis à Byblos. Très accueillants en matière religieuse, les Phéniciens étaient avant tout un peuple pratique et l'utilité de posséder une écriture nationale dégagée des complications inhérentes au système hiéroglyphique leur a certainement apparu dès la première heure. Lors de la domination exclusive de l'influence babylonienne en Syrie ils n'ont pas ignoré que le dieu Nabû était considéré comme l'inventeur du système cunéiforme. Quand ils apprirent que les Égyptiens assignaient au dieu Thot l'invention des hiéroglyphes ils ne sentaient pas plus de scrupules contre l'identification de Nabû avec Thot que contre celle de Baʿalat-Gebal avec Isis. La réconciliation religieuse n'était

pas plus difficile dans l'un que dans l'autre. Mais quelque processus qu'on imagine pour ce point de conscience, un fait me paraît hors de doute. Les tablettes d'El-Amarna supposent déjà l'existence de l'écriture phénicienne. En voici la preuve. Tout en rédigeant en écriture babylonienne qui se dirige notoirement de gauche à droite, on trouve fréquemment dans la formule : Belit Gubli tidên agga ana śarri bêliya (que B.-G. accorde le pouvoir au roi, mon Seigneur), le mot *ag-ga* (pouvoir), à l'inverse *ga-ag*; évidemment le scribe a inconsciemment cédé à son habitude d'écrire de droite à gauche qui est la direction régulière de l'écriture phénicienne. On trouve de même le mot *nu-kur*, « ennemi », assez souvent écrit *kur-nu* dans la direction de droite à gauche. Ce fait curieux a été relevé par moi depuis les premiers temps du déchiffrement. L'objection que les gloses phéniciennes de cette correspondance sont toujours écrites en cunéiformes disparaît devant la constatation que les gloses égyptiennes ne sont pas non plus rédigées en écriture égyptienne. Il demeure donc établi que l'invention de l'alphabet phénicien est contemporaine des conquêtes de Tutmès III en Syrie.

J. Halévy.

NOTES ET MÉLANGES

Un Mot dans l'inscription de Mésa.

On sait que l'inscription de Mésa a été trouvée à Dayban et que celui qui l'a fait ériger se nomme Mésa, le Dibonite. Comment se fait-il que ce même Mésa dise, à la ligne 3 : ואעש הבמת זאת לכמש בקרחה, « j'ai fait ce haut lieu à Kamosch dans Qorḥa »? Le mot זאת désigne forcément l'endroit où la stèle était placée, donc à Qorḥa, d'après l'inscription, mais, d'après la réalité, à Dibon, où était sa place naturelle. Le roi Mésa s'est-il trompé ou bien la pierre a-t-elle été justement transportée là où elle devait être? Je n'ai pas lu tout ce qui a été écrit sur Mésa, mais, à ma connaissance, personne n'a relevé cette difficulté.

Pour la résoudre, j'ai été au Louvre, et j'ai examiné pendant deux heures la pierre et l'estampage. Bien qu'aucun de ceux qui ont lu l'inscription n'ait émis le moindre doute sur le mot בקרחה, j'ai constaté qu'aucune lettre de ce mot n'était absolument certaine. Cependant la lecture בקר pour les trois premières lettres et ה pour la dernière est encore la plus probable. Mais la quatrième lettre n'est sûrement pas un ח. Nous y voyons plutôt un א, pareil à celui qui se trouve dans אשוח à la ligne 23. On doit donc lire, au moins provisoirement, בקראה, « en l'appelant », et la suite est, selon toute apparence, ישע . במות, « le haut lieu du secours ». De la sorte on n'est plus obligé de faire voyager la stèle de Mésa le Dibonite entre Qorḥa et Dibon. Le mot קרחה se rencontre, d'ailleurs, dans l'inscription, aux lignes 21, 24, 25, où la lecture ne prête à aucun doute. C'est ce qui a dû amener l'erreur du premier qui a lu l'inscription et de ceux qui l'ont suivi.

MAYER LAMBERT.

Note de la Rédaction.

Nous n'avons pas caché à notre savant collaborateur la grave difficulté qui s'oppose à la forme בקראה, « en l'appelant », qui ne saurait se rapporter à la première personne, en « l'appelant, moi », mais seulement à la troisième personne; בְּקָרְאֶהָ n'est pas possible : il faudrait בקראי אֹתָה. Le ו de במ[ות י]שע n'est pas non plus conforme à l'orthographe de notre texte. Cependant le fait que le ח de בקרחה est entièrement invisible sur la pierre, me donne à penser que la lecture primitive était peut-être בקרבה, « au milieu d'elle », c'est-à-dire de Dibon même, ville où la stèle fut précisément découverte. Sur le reste, voyez mon commentaire plus haut.

J. H.

BIBLIOGRAPHIE

S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale*. Paris, 1901.

Les investigations relatives au mysticisme n'entrent pas dans le cadre de cette revue. J'annonce néanmoins l'étude précédente comme le premier travail d'ensemble écrit sur ce sujet ardu, fruit de plusieurs époques de décadence subies par l'esprit juif après diverses catastrophes nationales qui ont troublé la raison d'une partie de ses docteurs. Dans ces milieux névrosés, les descriptions si transparentes de la création (Genèse, I) et du char divin (Ézéchiel, I) sont devenues deux sources mystiques intarissables et ont été entourées d'une superstitieuse vénération. Le savant auteur expose méthodiquement l'histoire de ces aberrations cosmogoniques (*maᶜasê Berêšît*) et théosophiques (*maᶜasê merkaba*), tenues longtemps secrètes et rédigées successivement avec tous les changements temporels, après la destruction de Jérusalem, à travers l'époque talmudique, jusqu'à l'apparition du Zohar au XIIIᵉ siècle de l'ère vulgaire. Nous le félicitons d'avoir réussi à mettre quelque ordre dans ce chaos grossier et inextricable. Mais quand, entraîné par son sujet, il écrit : « On est à peu près d'accord aujourd'hui qu'Ézéchiel est beaucoup plus près de l'époque persane que la tra-

dition ne le veut faire croire » (p. 26, note), il n'est pas au courant des nouvelles recherches. Jamais l'ancienne mythologie perse n'a connu quelque chose d'analogue à la création de la Genèse ou au char d'Ézéchiel. Du reste, M. Karppe se contredit aussitôt, car si, selon lui, Ézéchiel cite le Daniel que nous connaissons, il est nécessairement de l'époque machabéenne. Le silence de Jérémie sur le compte d'Ézéchiel ne comporte aucune conséquence : ce prophète ne garde-t-il pas le même silence sur Isaïe, Osée et Amos? S'étonner aujourd'hui de la teinte araméenne de quelques locutions d'Ézéchiel, c'est oublier le fait avéré que l'araméen formait la langue administrative pendant toute la domination assyro-babylonienne en Syrie. Mais le point le plus curieux, c'est d'attribuer au Talmud un sentiment chronologique relativement à l'origine tardive d'Ézéchiel. Le passage cité met Ézéchiel dans le même sac que les douze prophètes, Daniel et Esther, comme ayant été écrits par les hommes de la Grande Synagogue, tandis qu'il fait écrire les livres d'Isaïe, les Proverbes et l'Ecclésiaste par Ézéchias et ses collègues; quelle valeur peut-on assigner à une pareille affirmation? Enfin, en faisant remarquer que le Chroniqueur dit que les chérubins de l'arche sont une copie de la Mercabah (I Chron., XXVIII, 18 et 19), il fallait conclure que les chapitres du Pentateuque concernant la construction du tabernacle mosaïque ont été rédigés longtemps après la Grande Synagogue. La logique doit être conséquente, et, si elle conduit à l'absurdité, elle a précisément le mérite de faire réfléchir et de faire sortir du cercle vicieux celui qui s'y est engagé par suite d'une fausse prémisse.

C. H. Cornill, *Die metrischen Stücke des Buches Jeremia reconstituiert*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchlandlung, 1901.

Le défaut d'espace m'oblige à faire une simple mention de cette tentative méritoire et, en réservant la question métrique à une autre occasion, je me bornerai à soumettre au savant auteur une partie des corrections que j'ai notées en lisant au hasard son texte. I, 14 : תִּפָּתַח est correct (cf. talm. פתח, « débuter, commencer »); רעה ne peut pas être le sujet du verbe נפח. — II, 11. Maintenir גוי אלהיו. — 28, lire אף au lieu de אם. — 29. Conserver le pluriel תריבו à cause du suffixe pl. de כלכם פשעתם. — 33 *b*. Lire לָכֵן גָּמַלְתְּ הָרָעוֹת לַמְּרוֹת אֶת־דְּבָרָי; l'expression טַמֵּא דרך est impossible. — 34 *b* 2. Lire : כִּי עָשִׂית בְּעַוְלָה. — 37 *b*. Conserver במבטחיך et lire בָּהֶם au lieu de לָהֶם ou להמלט. — III, 1. La leçon massorétique est incontestable. Si le sujet de שוב était la femme, Jérémie aurait parlé de

l'adultère et non du divorce (ישלח). D'ailleurs, le verbe הנף ne s'applique jamais à une femme coupable. — 19. Lire : אַךְ au lieu de איך. — IX, 1. מלון אחרון ne présente aucune idée imaginable; il faut conserver la leçon massorétique. — XIV, 3. גַּבִּים est préférable à מַיִם. — 5. בַּבּוּא עִתָּה est un remplissage superflu. — 15. S'il fallait quelque chose après באוה j'aurais mis הלבנון; mais את אחאב dépasse mon imagination. — LI, 33. Lire : בת בבל כגפן עת הפריחה | עוד מעט ובאה עת הבציר לה. — 34. Rejet arbitraire du mot חדיתני qui complète la description réaliste de la manducation et de la digestion. — 58. Lire בְּהִי אֵין au lieu de בהי אש. J'ajoute que le verset VII, 13, qui donne tant de tablature aux exégètes modernes, doit se lire אָסֵף אֲסִיפָם ... וְאֵשׁ אֱלֹהִם תִּבְעַר בָּם : « Je détruirai leur récolte (?), dit Yahwé, la vigne ne donnera pas de raisin, le figuier ne donnera pas de figues, (leurs) feuilles se faneront et le feu d'Élohim les consumera ».

Je félicite l'auteur de ce que sa tentative si utile aux hébraïsants sérieux n'est pas entrée dans l'enoan de la Bible arc-en-ciel (*Regenbogenbibel*) où les fantaisies les plus plaisantes sont offertes comme les derniers résultats de la science. Les marchands du temple des temps modernes ne trouveront-ils donc pas un Jésus flagellateur?

Fr. Thureau-Dangin. *L'ordre des signes dans S b* (extrait). — Le même, *Le songe de Goudéa* (extrait), 1901.

Les scribes assyro-babyloniens devaient avoir un certain système pour le groupement des signes de leur syllabaire. Grâce à ses rares expériences paléographiques des cunéiformes, M. Thureau-Dangin réussit à apporter quelque lumière dans ce domaine obscur. Son second travail offre pour la première fois la traduction d'un long passage du grand cylindre, qui renferme le récit du songe dans lequel le roi Goudéa (= Naboû) reçoit du dieu local l'ordre de lui construire un temple. C'est une importante contribution à l'interprétation des anciens documents de la Babylonie.

D. H. Müller und E. Sellin, *Die hebraïsche Mosaikinschrift von Kafr Kenna mit einer Tafel.* Wien, 1901.

L'inscription hébraïque en cause se trouve sur une mosaïque découverte il y a quelques mois à Kafr Kenna, en Galilée, en faisant

la réparation de la chapelle de l'ordre des Franciscains. Le fond est en pierres mosaïques jaunes blanchâtres, les lettres, les séparateurs des colonnes et quelques traits ornementaires consistent en petits carrés noirs. Des trois colonnes que contenait l'inscription celle de droite était entièrement détruite, sur la colonne de gauche il ne restait que onze lettres, celle du milieu est restée presque intacte.

Les savants éditeurs lisent comme il suit :

דיכר לטב יוסה בר
תנהום כר בוטה ובנוי
דעבד תסרה טבלה
תחיל בא באב חת
. . . אמן

Gedacht (sei) zum Guten Jose, Sohn
des Tanḥum, Sohnes des Bôṭa, und seine Kinder
welcher gemacht hat die Mosaik-Tafeln.
Er begann am ersten im [Monat) Ab, vollen[dete]
. . . Amen.

La lecture de l'avant-dernière ligne me paraît devoir être modifiée. Les éditeurs remarquent eux-même la difficulté d'assigner à תחיל le sens de אתחיל, « il a commencé », et à בא באב celui de « au premier (jour) du mois de Ab » ; חת serait peut-être pour חתם, « il a achevé ». Ils regardent cette traduction comme uniquement provisoire.

En raison de la presque confusion des lettres ת, ח, ה sur la photographie annexée, je transcris la quatrième תהילתה באלהה et je traduis l'ensemble :

Soit mentionné pour le bien, José fils de
Tanḥûm, fils de Bûṭa, ainsi que ses enfants,
qui a fait une table mosaïque.
Louange à Dieu !
[Amen et?) Amen.

דיכר, négligence pour זכור. — יוסה, forme populaire palestinienne et spécialement galiléenne pour le classique יוסף. Un rabbin nommé « José, fils de Tanḥûm » (יוסה ברה דר' תנחום), est mentionné dans le Talmud de Jérusalem (Sab. 5), toutefois son père ne s'appelait pas ביסה

sinon חיא (M. S.) — בומה, dans le Talmud בומא, nom fréquent. — Au lieu de ובנוי la photographie semble offrir la forme hébraïque ובניו. — תסרה מבלה = *tesseræ tabulæ*; le premier mot se rencontre ici pour la première fois. — תהילתה באלהה est construit d'après בך תהלתי (Psaumes, LXXI, 6); le ה final de תהילתה pourrait aussi être le suffixe de la 3e personne.

Kafr Qennâ, notre inscription l'atteste, était encore peuplé de Juifs au IVe ou au Ve siècle de l'ère vulgaire, mais était-il le vrai *Canâ* de Galilée où Jean (II, 11) place le miracle du changement de l'eau en vin par le Christ débutant invité à la noce, il faut attendre d'autres découvertes épigraphiques pour se prononcer. La tradition chrétienne locale place cette scène à *Qannâ-el-Galil* ou Khirbet Qannâ, à deux heures et demie de Nazareth. Les savants auteurs rappellent que, d'après les données qui viennent du temps des croisades, le dit Archiclinium, le lieu de la noce, était voisin d'une synagogue; ce rapport serait confirmé par notre mosaïque qui ornait sans doute le sol d'une synagogue.

Par la publication et l'interprétation de ce petit monument, MM. Müller et Sellin ont fait une intéressante contribution à ce genre d'épigraphes juives de Palestine inauguré par Renan. Nos remerciements aux savants auteurs.

Hubert Grimme, *Theorie der ursemitischen labialisierten Gutturale.* Ein Beitrag zur Verständigung über den Begriff Ursemitisch (D. M. G. 1901, p. 407-486).

Notre bibliographie ne rend habituellement compte que des travaux qui me sont envoyés par les auteurs; je déroge cette fois à l'ordinaire en faveur d'une étude qui sort courageusement de l'ordinaire. Jusqu'à présent on regarde l'arabe comme ayant conservé les formes les plus proches de l'idiome sémitique primitif et l'on déclare tous les phénomènes qui n'y coïncident pas comme une déviation ou une altération postérieure. M. Grimme émet une thèse entièrement nouvelle. Il estime que ce sont les langues sémitiques de l'Afrique : l'éthiopien, le tigré, le tigrigna, voire quelques-unes des langues kouschites comme le nuba, le bedja, l'agau, etc., qui ont conservé le plus de traits primitifs, et les prend par conséquent pour le point de départ au moyen duquel on peut arriver avec plus de certitude à la restitution des formes primordiales, sinon de la langue entière, au moins d'un grand nombre de mots particuliers. Contrairement à la rigidité consonantique dont on fait le trait essentiel de ces langues, l'étude de M. Grimme cherche à prouver un état de fusion et de malléabilité extraordinaire dont elles seraient

le dernier résultat dans chaque idiome singulier de la famille. Parmi les consonnes il s'attache pour le moment aux gutturales *g*, *gh*, *k*, *kh*, *g'*, *g'h*, *q*, *qh*, notamment aux gutturales labialisées, c'est-à-dire reliées avec *u* surtout dans les idiomes sémito-africains : *gu*, *guh*, *ku*, *kuh*, *g'u*, *g'uh*, *qu*, *quh*. Dans les langues cis-érythréennes, les indices de l'ancienne labialisation sont les suivants : 1. les sons inconstants *w*, *au* et *û* ; 2. *b* inconstant ; 3. le son *o* qui ne dérive pas de *au*, *û* ou *â* ; 4. des phénomènes vocaliques non organiques ; 5. échange entre voyelles antérieures et postérieures, particulièrement dans la syllabe radicale ; 6. palatalisation des gutturales ; 7. remplacement de l'arabe *dj*, *k*, *q* par *g* ; 8. réduplication sans raison formale apparente ; 9. *ḫ* assyro-babylonien qui ne répond pas au *kh* arabe ; 10. *r* et *l* parasites après les gutturales ; 11. causes diverses (Einzelnes). Ces phénomènes n'ont d'ailleurs de force probante qu'au cas où plusieurs d'entre eux se manifestent dans la même racine ; l'auteur le fait remarquer lui-même. L'examen minutieux de ces 11 cas, illustrés par les permutations produites dans les idiomes singuliers, constitue la première partie de cette étude originale ; la seconde est consacrée à l'examen de l'influence exercée par les gutturales labialisées sémito-africaines énumérées ci-dessus. On voit facilement de quelles précautions il faut s'entourer pour arriver à un résultat vraiment scientifique. Rendons justice au savant auteur qui se montre partout à la hauteur de sa tâche. La question est seulement de savoir si un pareil but peut réellement être atteint par les moyens linguistiques dont nous disposons à l'heure actuelle. Les faits déjà acquis par la philologie comparative des langues aryennes favorisent évidemment une semblable perspective pour les langues sémitiques. Les sémitisants conservateurs, comme il est à prévoir, concentreront tout d'abord leur opposition sur la base principale de la théorie : l'originalité des formes labialisées en face de celles qui ne le sont pas. Les six exemples tirés de l'éthiopien ne convaincront guère les contradicteurs. Ainsi : le *t* de *takala*, « planter, fixer » est primitif (cf. דקר, « percer, enfoncer »), tandis que celui de *takulâ*, « loup, chacal » vient d'un *th* aspiré = שׁ héb. dans שׁכול, « carnassier dévorant les jeunes animaux ». La différence entre *sakaya*, « accuser, dire du mal » et *sakuaya*, « blesser » est une simple nuance que l'on constate aussi dans la racine *ragama* qui signifie « maudire » en éthiopien et « blesser à coups de pierres » en hébreu et en arabe. *Guadala*, « manquer », vient aussi naturellement de *gadala*, « lutter, se serrer » que קצר, « être court », de *qaṣara* (éth. ass.), « serrer, presser ». Les trois autres parallèles diffèrent de sens à cause de leurs racines constitutives : *gadgad*, « mur », de גדר, « bord, terrain rehaussé », *anguadguada*, « tonner », de גוד (aram.) « frapper » ; *kallala*, « entourer, achever » (cf. aram.

שְׁקֵלִל), donne en dehors de *kuel* (héb. כֹּל), « totalité, tout », le mot כְּלִיל, « ce qui entoure la tête, couronne », et de là *kalata*, « entourer la tête, couronner » et *anqualala*, « avoir le mal des hauteurs, être pris de vertige ». D'autre part, *maklit*, « talent » et *kuelit*, « rein » viennent de כָּלָה, « mesurer, pondérer ». Cf. la métaphore : « mes reins m'ont corrigé », Psaumes, XVI, 7 et le dire talmudique : כִּלְיוֹת יוֹעֲצוֹת, « les reins apportent conseil ». Dans toutes ces comparaisons, la labialisation n'ajoute qu'une nuance sémantique à la racine ordinaire et ne saurait en être séparée, lors même que ce moyen de dérivation fût très ancien et jadis plus général qu'à la période historique. Je pourrais multiplier considérablement le nombre de ces rapprochements selon moi peu solides ; en voici cependant quelques spécimens de la seconde partie avec les racines primordiales auxquelles ils sont ramenés : ass. *kapâpu*, = כָּפַף, « couvrir » ramené au proto-sémitique *kh-g-f* par assimilation, ar. *kagafatu*, éth. *kagafa*, « bouclier » (כָּפָה, חֹבֶב, חֹבֶה); ass. *kâšu*, héb. *kâš* ramené à p.-sém. *k-w-zh* par assimilation à l'ar. *qahîza*, « sauter »; ass. *šihlu*, « épine », du pr.-sém. *sh-w-k* à cause de *šôk*; éth. *maguezit*, « nourrice », pr.-sém. *maguhzit* et héb.-aram. *mâzôn*, *mazôna*, « nourriture », dont la racine est *zûn*. Arrêtons-nous. Des détails contestables s'attachent inévitablement à toute doctrine nouvelle ; le progrès les éliminera plus tard si elle est viable. Dans tous les cas, la science y trouvera son profit; l'idée que le *k* assyrien doit être séparé du *kh* dur arabe a toujours été soutenue par moi contre toute l'école assyriologique. Saluons donc les nouveaux principes de sémitologie comparée que M. Grimme inaugure avec une compétence incontestable et attendons que le triage matériel et le développement intérieur transforment, en temps utile, le précieux embryon en un organisme solide et vivant.

Dr. Ed. Glaser. *Jehowa-Jovis und die drei Söhne Noah's*. Ein Beitrag zur vergleichenden Götterlehre. Herrmann Lukaschitz, München, 1901.

C'est encore une étude préhistorique, mais de préhistoire religieuse. La spéculation abstraite a ici libre carrière, puisqu'elle ne peut tabler que sur des noms propres apparaissant aux âges littéraires souvent très tardifs. Si cette base est déjà assez vacillante lorsqu'il s'agit de remonter à l'origine religieuse de peuples formant une seule race linguistique, le sol se dérobe entièrement sous les pas du chercheur quand il s'ingénie à pénétrer au delà en scrutant le sentiment religieux de races non apparentées au point de vue linguistique et par le seul moyen d'un petit nombre de noms divins

légèrement assonants, mais qui s'expliquent d'une manière satisfaisante par les idiomes des races auxquelles ils appartiennent. Pendant des siècles on admettait que toutes les langues du monde dérivaient de l'hébreu par voie d'altération et l'on envisageait le paganisme comme une corruption du monothéisme. Par suite de la découverte de la littérature indienne et surtout du cycle védique avec sa mythologie touffue, une réaction s'est faite, tout aussi absurde et aussi aveugle que la tradition ecclésiastique. Le monothéisme devint le trait caractéristique de la race sémitique baptisée race inférieure par l'église pan-aryaniste. Mais le hasard n'a pas tardé à battre en brèche cette jolie théorie par la découverte de l'immense littérature assyro-babylonienne qui atteste l'existence millénaire d'une riche mythologie sémitique bien avant la naissance du monothéisme en Palestine. On a acquis de plus la certitude que la mythologie aryenne d'Asie et la mythologie grecque elle-même ont reçu de nombreux éléments de celle de la Babylonie par l'intermédiaire des Araméens dans l'est, des Phéniciens dans l'ouest. Il a été établi d'autre part qu'avant la domination perse aucun rapport tant soit-il intime n'a jamais existé entre la Babylonie et l'Iran. Tels sont les faits historiques qui ont été documentés par la littérature cunéiforme. Enfin des sanscritisants très compétents déclarent franchement que le Véda ne représente que les idées religieuses de la caste des Brahmanes et ne saurait même servir à la reconstitution de la religion indo-européenne. Il me paraît donc inconcevable comment on peut affirmer sérieusement aujourd'hui que le nom du dieu d'Israël, *Jéhowa* ou *Yahwé* a été emprunté au sanscrit *Dyaus*, « ciel divinisé », d'où le grec Ζεύς, Διός, et le latin *Jupiter*. Il y a même un comble : le sémitisme prend sa revanche en revendiquant pour lui le second composant *piter*, qui viendrait de פתר, « ouvrir, créer ». Avec un peu de bonne volonté, on y fera entrer le dieu suprême finnois *Juma(la)* en admettant la forme primitive *juva*, qui coïncide encore plus complètement avec le *Joh*, *Yahwé* des Hébreux. En comparaison de cette course vertigineuse du Jourdain aux bords de l'Indus, les hypothèses émises sur les trois fils de Noé paraîtront anodines. Noé est Ouranos ; Sem, Okéanos ; Ham, la lune avec l'armée des étoiles ; Yaphet, Iapetos, le védique Prajâpati (!). Au point de vue proprement sémitique עם = חם, dieu de la lune, représente les Sémites en gros appelés par les Égyptiens *ʿAmu* ; Sem, « ciel », l'égyptien *šemmu* désigne les Sémites de Palestine, etc. Si le savant auteur préférait employer sa verve et son talent d'écrivain en faveur d'études moins abstruses, s'il voulait seulement publier une partie minime du précieux trésor épigraphique qu'il a recueilli pendant ses voyages, il serait assuré de la reconnaissance unanime du monde savant. Maintenant ses meilleurs amis n'ont que la ressource d'assister impuissants à la réédition de

la plainte prophétique : « Ils m'ont abandonné, moi qui suis une source d'eau vive, pour se tailler des puits fêlés qui sont incapables de contenir de l'eau. » (Jérémie, II, 13.)

J. Barth, *Beiträge zur Suffixlehre des Nordsemitischen* (The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. XVII, Number 4, July 1901). — *John Hapkins Semitic Papers* (Extrait du Journal of the American Oriental Society. Vol. XXII, First Half, 1901).

L'arabe rattache les suffixes personnels sans nul changement aux indices des cas dans les noms et à la dernière consonne dans le jussif des verbes, l'éthiopien laisse souvent apparaître une voyelle de liaison, mais sauf l'apocope du *h* de la 3e personne, maintient intacte la forme des suffixes. L'hébreu et l'araméen varient au contraire les formes suffixales de diverses manières. M. J. Barth avec la science solide qui le distingue répand un jour nouveau sur ces intéressants problèmes linguistiques peu fouillés par les grammairiens. Il faut lire attentivement les lumineuses explications que le pénétrant philologue donne de chaque détail. Nous ne pouvons les exposer ici, mais en principe il y a l'action réciproque tantôt des suffixes féminins sur les suffixes masculins, tantôt celle des désinences du pluriel sur le singulier. Un exemple instructif de ce genre est fourni par les formes talmudiques נפשאי, « mon âme, ma personne », מנאי, « de moi », etc. Dans ce cas, il faut y voir, si je ne me trompe, un effort de la langue pour remédier à la suppression de la prononciation de l'ancien suffixe de la première personne du singulier, *i*. Les autres suffixes suivent par attraction analogique. L'*ê* de liaison de l'imparfait יִשְׁמְרֵנִי est dû à l'influence de verbes à la 3e radicale faible comme יִרְאֵנִי, יַעֲשֵׂנִי. Enfin, le suffixe objectif syriaque יוהי (נֶקְטֵל־) est identifié avec le pronom targumique אִיהוּ, « lui, il », אִיהִי (rarement אִיהָא), « elle ». On le voit, la courte étude de M. Barth en vaut des longues et les sémitisants feront bien d'en prendre dûment connaissance.

The Jewish Encyclopedia. A descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish people from the earliest times to the present day. Prepared by more than four hundred Scholars and Specialists, under the Direction of MM. Cyrus Adler, Gothard Deutsch, Louis Ginzberg, Richard Gottheil, Joseph Jacobs, Marcus Jastrow, Morris Jastrow, Kaufmann, Koh-

ler, Frederick de Sola Mendes, Isidore Singer, Crawford H. Tay, Isaac K. Funk, Chairman of the Board, Frank Vizetelly, Secretary of the Board, Isidore Singer, Projector and Managing Editor, assisted by American and Foreign Boards of consulting Editors. Complete in twelve Volumes, embellished with more than two thousand illustrations. New-York and London. Funk und Wagnalls Company. MDCCCCI.

L'idée de cette entreprise immense est due à la sauvage recrudescence de l'antisémitisme depuis plus de vingt ans dans presque tous les pays de l'Europe. Les libres penseurs de l'Allemagne, tout en rejetant les dogmes de l'Église, ont conservé intacte son antipathie pour les Juifs. La crainte d'être accusés de *Judaïsation* les a poussés, ainsi que les autres réformateurs avant eux, à en augmenter la dose jusqu'à des limites extrêmes. Au lieu de motifs religieux on a créé des motifs de race : Aryens et Sémites sont deux combinaisons différentes dont la seconde est inférieure à la première. Renan a eu la malheureuse inspiration d'introduire cette fausse doctrine dans notre France, si foncièrement égalitaire et elle y a fait revivre tous les préjugés du moyen âge contre l'infime minorité monothéiste. Le fléau ayant pris les proportions d'une sauvagerie de fauves, par suite d'accusations issues de l'ignorance de la vraie nature du judaïsme, le besoin s'est fait jour dans le milieu juif d'en faciliter la connaissance aussi bien au monde chrétien égaré par des meneurs sans scrupules, que dans le monde juif lui-même auquel les occupations matérielles ont presque fait oublier la partie glorieuse que leurs ancêtres ont eue dans le développement de l'humanité. Ce projet grandiose se serait dissipé en fumée devant l'énorme difficulté de l'exécution si M. Isidore Singer n'en avait pas fait le but de sa vie. Avec une activité que rien ne lasse et un enthousiasme grandissant en raison même des obstacles auxquels il s'est heurté dans notre Europe sceptique, il est allé porter son projet en Amérique où, par un prodige d'énergie comme on n'en voit qu'au nouveau monde, il a réussi à recueillir plusieurs milliers d'abonnés, plus de quatre cents collaborateurs et par-dessus tout un éditeur chrétien qui consent à se charger des frais énormes de la gigantesque publication. Le premier volume de la *Jewish Encyclopedia* ne contient pas moins de 685 pages en deux colonnes in-4° et en petits caractères; onze autres volumes de même capacité suivront aussitôt que possible.

Notre tâche se borne pour le moment à annoncer l'entrée dans l'actualité scientifique de ce précieux répertoire historique qui place désormais le judaïsme américain à un haut rang insoupçonné auparavant. Il faudrait écrire un gros volume pour donner ici une

idée suffisante du contenu et de la grande valeur des articles qui le composent. Un vœu est cependant à sa place. Les articles concernant l'Ancien Testament doivent être réservés à des auteurs israélites qui sont seuls capables d'en parler avec la piété et la chaleur qui animent l'âme du peuple juif pour ces documents incomparables. La critique moderne est en majeure partie entre les mains d'une école dont le programme avoué, rendons-lui cette justice, consiste à prouver la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien. Ce serait donc trop demander à un auteur non juif de mettre dans sa description des sentiments qu'il n'a point et ce sont précisément ces sentiments que les lecteurs veulent connaître afin de se rendre compte de la psychologie religieuse du judaïsme contemporain. Comme monument israélite, la *Jewish Encyclopedia* doit avoir une attitude plus digne que celle de servir de simple succursale à la critique conversionniste ou systématiquement subversive de l'Allemagne moderne. A cette condition les auteurs juifs ne seront pas aussi superbement négligés comme c'est le cas dans un grand nombre d'articles sur l'antiquité sémitique et surtout sur la critique biblique. Malgré mes publications trentenaires sur ces sujets hautement sémitiques et hébreux, mon nom figure dans la légion oubliée même quand on accepte le résultat de mes recherches; on ne les mentionne que quand on a un geste dédaigneux à me faire. Mais l'inégalité dans le traitement des auteurs juifs ou l'intérêt des particuliers pâlit devant l'intérêt général. Il faut que la Direction, composée des hommes les plus illustres du judaïsme américain, dise si elle se résigne à regarder l'Ancien Testament comme une œuvre falsifiée par de *pieux fraudeurs* presque dans chaque ligne du texte traditionnel, car c'est là le point culminant de la critique dissolvante et arbitraire de l'école grafienne. Il faut que le monde juif tout entier sache si son idéal séculaire peut être avili par les collaborateurs d'une *Encyclopédie juive* sans qu'ils soient tenus de rendre compte des réfutations que des critiques juifs ont opposées à ces démolisseurs à cœur léger dont la majorité ne sait même pas l'hébreu. La Direction ne saurait se soustraire à cette obligation sacrée, si elle ne veut pas que son œuvre grandiose soit entachée d'un esprit sectaire et serve d'instrument à un acheminement soit vers des tendances pauliniennes, soit vers des tendances de je ne sais quelle fusion hybride imaginée par quelques rêveurs désemparés. Plein de respect pour les autres conceptions religieuses, Israël entend vivre de sa vie propre en vénérant avec un amour filial son idéal immaculé. Il est encore temps, le prochain volume, nous aimons à l'espérer, donnera pleine satisfaction à ce principe vital de la conscience juive.

Revenons maintenant à saluer le compendium incomparable qui vient de faire son entrée au commencement du XXe siècle et ajoutons

à cette annonce les éloquentes paroles par lesquelles M. Isidore Singer termine son appel aux patrons-subscripteurs de l'œuvre :

« Le judaïsme américain et anglais semble destiné à se mettre en tête des fortunes d'Israël dans le vingtième siècle. Le fait d'avoir contribué à cette grande et bienfaisante évolution dans l'histoire du *Peuple du Livre* au moyen de cet ouvrage donnera beaucoup de satisfaction à la Compagnie *Funk et Wagnal* et à moi-même. La Compagnie continuera à porter la charge de l'administration financière et de la surveillance technique nécessaire pour faire marcher le travail. Pour le reste, le livre est le livre de l'Israël moderne ; il est la propriété nationale de la tribu de Juda. Des savants juifs président sur sa forme littéraire, et les marchands et les commis juifs sont destinés à devenir le principal appui financier de cette vaste entreprise, qui n'est pas seulement un grand monument du glorieux passé d'Israël, mais sera aussi un puissant boulevard pour son avenir. »

John Hopkins Semitic Papers (Extrait du Journal of the American Oriental Society, vol. XXII, First Half, 1901.)

Ce petit recueil contient une riche série d'articles intéressants. M. le professeur P. Haupt trace avec un humour incisif l'habitude de certains assyriologues de faire leurs les trouvailles faites par ceux-mêmes qu'ils combattent. Il montre comme de juste que les mots *ša naqbi imuru* signifient « celui qui a vu l'abîme » et qu'ils appartiennent à la 2e tablette du récit de *iz-du-bar*. Dans un second article, M. Haupt regarde les noms des voyelles hébraïques comme se rapportant au mouvement de la bouche en parlant. Pour plusieurs la chose est certaine; *ṣêré* peut au besoin signifier « ouverture étroite », mais il n'est pas possible de tirer חורק de l'arabe *kharq*, le son *kh* est invariablement rendu en hébreu par un כ aspiré. M. Christopher Johnston apporte des remarques : 1° sur la destruction de Ninive par les Mèdes ; 2° sur les mots *daâlu* et *ulâ* qu'il traduit respectivement par « espion » et « où » (= ar.-néo-héb. אולא). Dr. K. J. Grimm donne une description du lion polychrome récemment trouvé à Babylone et fait une étude comparée sur l'art de l'émail à Ninive et à Babylone. Le même auteur étudie ensuite l'hébreu תושיה qui signifierait « secours, appui » ; il n'y parvient qu'à force de faire de violentes corrections dans les passages qui ne favorisent pas cette interprétation. M. F. R. Blake fait dériver la voyelle *u* du passif sémitique de l'imparfait יוּכַל, forme rare et ayant elle-même besoin d'être expliquée. Il conjecture en outre que le mot חדה, « creux » de l'inscription de Siloé vient de חנך et doit

être lu זְדָה. De mon côté je l'ai rapproché de l'araméen צדיא, « vide ». M. T. C. Foote présume que dans l'inscription de Mêša l'expression אש שרי et מחרת sont des appellatifs : « homme de la plaine » et « homme de l'est », en comparant l'assyrien *mahru*, « devant ». Mais שרן n'est pas « plaine » en général et *mahru* n'est pas restreint à une région particulière. M. Foote revendique aussi pour le verbe זנה, « se prostituer, se donner à d'autres », un sens primitif dépourvu d'une nuance d'opprobre, c'est loin d'être prouvé par le seul passage d'Isaïe, III, 17, où les expressions זנה et אתנן désignent métaphoriquement le commerce (cf. « avoir commerce ») et son profit. Le reste contient un exposé sur לסם (Mc Pherson), une note sur un cylindre égyptien (J. T. Dennis), un rare cartouche royal (le même), sur les Chaldéens et les Nestoriens modernes (Rev. G. Oussani), sur le dialecte arabe de Baghdad (le même). M. Haupt doit être satisfait de se voir entouré de pareils collaborateurs.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

FEB 14 1902

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

10e ANNÉE. — JANVIER 1902.

SOMMAIRE

J. HALÉVY, Recherches bibliques : Le Livre d'Osée, p. 1. — J. HALÉVY, La Tentation de Jésus, p. 13. — J. HALÉVY, Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes (*suite*), p. 61. — CH. VIROLLEAUD, Présages assyriens relatifs aux événements publics, p. 77. — MAYER LAMBERT, Un Mot dans l'inscription de Mésa, p. 82. — J. HALÉVY, Rectification, p. 82. — J. HALÉVY, Bibliographie, p. 83.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

10e Année. — 1902.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1902

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

10e Année. — 1902.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1902

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Osée.

Le livre du prophète Osée fait partie de la série malheureusement trop courte que le hasard nous a laissée des écrits éphraïmites. Il est le monument principal du royaume d'Israël, dont il nous fait connaître l'état moral et politico-religieux. Osée a, dans ses exhortations, la parole sévère qui ne recule pas devant certaines crudités d'expression ; sous ce rapport, il observe néanmoins une plus grande retenue que le prophète Ézéchiel, avec lequel il a en commun l'emploi d'actes symboliques d'une extrême bizarrerie pour frapper l'esprit de ses contemporains. Il peint les mœurs et les croyances de ses compatriotes avec une imperturbable sincérité, en témoin oculaire et en honnête homme qui ne dévoile les défauts de la société dévoyée que dans le but d'y porter remède. Le remède consiste, d'après Osée, dans le retour spontané à l'état antérieur au schisme et dans la méditation des faveurs particulières que Yahwé avait octroyées aux ancêtres de la nation. Patriote ardent, Osée a la ferme espérance que le peuple s'amendera tôt ou tard et que son idéal deviendra une réalité.

Les quatre premiers chapitres de ce livre nous sont parvenus dans un désordre très regrettable. Plusieurs versets et groupes de versets sont placés dans des situations qui ne leur conviennent point, et toutes les tentatives de maintenir

l'ordre traditionnel n'aboutissent qu'à des incohérences insupportables ou à des suppositions de lacunes ou d'interpolations purement arbitraires. J'ai démontré depuis longtemps qu'il n'y manque rien et qu'il n'y a non plus rien d'ajouté. L'ordre se rétablit avec la plus grande vraisemblance dès qu'on saisit bien la distinction fondamentale des trois périodes que traverse la famille symbolique du prophète et qui se succèdent de la manière suivante : 1° période de prostitution; 2° période d'expiation; 3° période de réconciliation. Dans ce symbolisme la femme représente le peuple éphraïmite, l'un des deux fils la dynastie de Jéhu, l'autre fils et la fille, les hommes et les femmes éphraïmites. Les actes symboliques sont d'abord expliqués brièvement, ensuite ils font l'objet de trois discours parénétiques qui, suivant les sujets, contiennent des exhortations, des consolations et des promesses de bonheur.

Suscription du livre. — Le nom de l'auteur et la durée de sa mission prophétique.

1. Parole de Yahwé adressée à Osée, fils de Beêri, durant les règnes d'Ouzzia, Yotham, Aḫaz et Ézéchias, rois de Judée, et de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël.

2. (Voici) ce que Yahwé dit tout d'abord à Osée.

Première partie. — La Prostitution.

Osée reçoit l'ordre divin d'épouser une femme éphraïmite, malgré la corruption des habitants du royaume d'Israël. — Le mariage aura une signification symbolique et représentera le sort que Dieu réserve à la royauté infidèle et à ses sujets. — Mariage du prophète. — Naissance successive d'un fils, d'une fille et d'un autre fils, lesquels reçoivent des noms fatidiques indiquant la rupture de l'alliance de Yahwé avec Israël et la conservation de cette alliance avec le royaume de Juda.

Yahwé dit à Osée : Deviens possesseur d'une femme de prostitution et d'enfants de prostitution ; (je parle ainsi) parce que le pays se prostitue en s'éloignant de Yahwé.

3. Il alla et prit pour femme Gomer, fille de Diblaïm ; celle ci, devenue enceinte, lui enfanta un fils.

4. Yahwé lui dit : Nomme-le Izre'el, car bientôt je demanderai compte du sang d'Izre'el à la maison de Jéhu et je mettrai fin à la royauté de la maison d'Israël.

5. Ce jour-là je briserai l'arc d'Israël dans la vallée d'Izre'el.

6. Devenue de nouveau enceinte, (la femme) enfanta une fille. Dieu dit (à Osée) : Nomme-la Lo-ruḥama, parce que je n'aurai plus pitié de la maison d'Israël, car je ne leur pardonnerai plus.

7. Mais j'aurai pitié de la maison de Juda ; je les sauverai par la puissance de Yahwé leur Dieu, je ne les sauverai pas au moyen de l'arc et de l'épée de combat, ni par des chevaux et des cavaliers.

8. Après avoir sevré Lo-ruḥama, la femme, devenue de nouveau enceinte, enfanta un fils.

9. (Yahwé) lui dit : Nomme-le Lo-'ammî), car (je leur dis) : Vous n'êtes pas mon peuple et (moi) je ne suis pas votre Dieu.

Deuxième partie. — L'Expiation.

Osée reçoit de Yahwé l'ordre de reprendre en affection sa femme indigne. Pour lui faire expier ses crimes, la femme reçoit une modique somme d'argent avec une petite quantité d'orge pour sa nourriture, à la condition de ne pas se marier ni d'avoir commerce avec un autre homme ; le prophète promet également de ne pas prendre d'autre femme. Le stage terminé, les conjoints reprendront leur ancienne vie de famille. — L'acte symbolique signifie que le peuple infidèle, réduit à la misère, restera longtemps privé de sa royauté et dans l'abandon des rites du culte païen.

III, 1. Yahwé me dit : Va, aime de nouveau (cette) femme aimant des amis et adultère, cela ressemblera à l'amour que Yahwé porte aux fils d'Israël, pendant que ceux-ci se tournent vers d'autres dieux et aiment les gâteaux de raisin (du culte païen).

2. J'ai donc loué cette femme pour quinze sicles d'argent et un ḥomer et un lethek d'orge.

3. Et je lui ai dit : Tu resteras longtemps sans te prostituer et sans épouser qui que ce soit ; moi, de ma part, je me comporterai ainsi envers toi.

4. (Cela signifie) que les enfants d'Israël resteront long-

temps sans roi, sans prince, sans sacrifice, sans stèle votive, sans éphod et (sans) teraphîm.

Troisième partie. — La Réconciliation.

A la fin, Éphraïm recherchera son ancien Dieu et la dynastie légitime de David, et, réunis à Juda, ils formeront ensemble un seul peuple.

5. Après cela les enfants d'Israël rechercheront de nouveau Yahwé leur Dieu et David leur roi (légitime) et solliciteront respectueusement Yahwé et sa bonté à l'avenir.

III, 5. Et le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer, qui ne peut être mesuré ni compté, et au lieu de leur dire comme d'habitude : Vous n'êtes pas mon peuple, on les appellera : enfants du Dieu vivant.

6. Et les enfants de Juda et les enfants d'Israël se réuniront ensemble, et en se plaçant sous un seul chef, ils quitteront le pays (désert), car le jour d'Izreʿel (ensemencement de Êl = restauration) est grand.

7. Appelez, (ô Judéens !) votre frère (= l'homme d'Éphraïm) ʿ*Ammi* (= « mon peuple ») et votre sœur (= la femme d'Éphraïm) *Ruḥama* (= celle dont Dieu a eu pitié) !

INTERPRÉTATION PARÉNÉTIQUE DE L'ENSEMBLE

Première partie. — La Prostitution.

II, 4. Blâmez votre mère, blâmez-la, car elle n'est pas ma femme et je ne suis pas son mari, afin qu'elle retire l'effronterie de sa figure, la débauche de ses seins,

5. Autrement, je la laisserai toute nue, je la mettrai dans l'état où elle se trouvait au jour de sa naissance; je la placerai dans un désert, je la pousserai dans une terre aride et je la ferai mourir de soif.

6. Je n'aurai pas pitié de ses enfants, car ce sont des enfants de débauche.

7. Car leur mère a fait métier de courtisane, celle qui les a enfantés a eu une conduite honteuse. Elle disait : Je veux suivre

mes amants qui me donnent le pain, l'eau, la laine, le lin, l'huile, les boissons dont j'ai besoin.

10. Elle ne reconnaissait pas que c'était moi qui lui avais donné le blé, le vin et l'huile nécessaires; je lui ai même donné la masse de l'argent et de l'or qu'elle (et ses enfants) ont vouée à Ba'al.

Deuxième partie. — L'Expiation.

11. Voilà pourquoi je vais reprendre mon blé en son temps, et mon vin en sa saison; je vais (aussi) retenir ma laine et mon lin, qui servaient à couvrir sa nudité.

12. Maintenant je révélerai sa turpitude aux yeux de ses amants, et personne ne la sauvera de ma main.

13. Je ferai cesser toute sa joie, ses fêtes de pèlerinage, ses néoménies, ses sabbats et toutes ses fêtes périodiques.

14. Je saccagerai ses vignes et ses figuiers, dont elle disait: C'est le salaire que mes amants m'ont donné; je les changerai en broussaille et les reptiles des champs les dévoreront.

15. Je lui demanderai compte des jours des Ba'als auxquels elle brûlait de l'encens, les jours où elle se parait de boucles et de bracelets pour suivre ses amants, en m'oubliant, moi, dit Yahwé.

8. C'est pourquoi je barrerai sa route de masses d'épines, je l'entourerai d'une haie, de sorte qu'elle ne retrouvera pas les traces connues.

9. Elle courra après ses amants, mais elle ne les atteindra pas; elle les cherchera, mais elle ne les trouvera pas; elle dira: Je veux m'en aller et retourner auprès de mon premier mari, car alors j'étais plus heureuse que maintenant.

Troisième partie. — La Réconciliation.

II, 18. En ce jour-là, dit Yahwé, tu m'appelleras *Iśî* (« mon mari ») et tu ne m'appelleras plus *Ba'alî* (« mon maître »).

19. Je ferai disparaître les noms des *Ba'als* (faux dieux) de sa bouche; ils ne seront plus mentionnés.

20. Je lui ferai contracter, en ce jour, une alliance d'amitié avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les reptiles du sol; je briserai, en les ôtant du pays, l'arc, le glaive et la guerre, et je la ferai reposer en sécurité.

21. Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi avec justice et droit, avec clémence et miséricorde.

22. (Oui), je te fiancerai à moi avec fidélité, et tu connaîtras Yahwé.

23. En ce jour-là, dit Yahwé, je répondrai au désir du ciel, le ciel répondra au désir de la terre.

24. La terre répondra au désir du blé, du moût et de l'huile, et ces produits répondront au désir d'Izre'el (la nation restaurée).

25. Je la sèmerai pour moi dans le pays; je dirai à *Lo-'Ammî* (non mon peuple) : Tu es *'Ammî* (mon peuple), et lui me dira : Tu es *Elohaï* (mon Dieu).

COMMENTAIRE

I, 1. Ce verset donne le nom du prophète et la durée de son ministère : Le nom הוֹשֵׁעַ est déjà porté par le successeur éphraïmite de Moïse, appelé communément Josué (Nombres, XIII, 16); celui du père, בְּאֵרִי, remonte à l'âge patriarcal (Genèse, XXVI, 34). Son origine éphraïmite se révèle par sa sympathie pour les gens du nord, malgré leurs défauts. D'après la donnée de ce verset, on peut admettre qu'Osée a exercé son ministère à partir de la dernière année de Jéroboam, qui est la vingt-septième année d'Azaria ou Uzzia. L'addition contient vingt-cinq ans restants d'Uzzia, seize ans de Jotam, seize ans d'Achaz, en tout cinquante-huit; la première année d'Ézéchias a été en chiffres ronds la soixantième de son ministère, et il pouvait alors être âgé de quatre-vingt-cinq à quatre-vingt-six ans.

2. Seconde suscription consistant dans les quatre premiers mots du verset; דִּבֵּר est un substantif (Jérémie, V, 13); la massore ponctue דִּבֶּר, qu'elle considère comme un verbe : « Commencement de ce que Dieu a dit à Osée. »

3. L'ordre donné par Dieu à Osée d'épouser une prostituée, apparaît comme un scandale moral que les exégètes orthodoxes ont eu de la peine à atténuer ou à expliquer par la nécessité du symbolisme. Inutile de détailler ici les absurdités débitées à ce sujet par les anciens exégètes. Les critiques modernes ont cru trouver l'œuf de Colomb en affirmant que le prophète Osée, s'étant aperçu de l'infidélité de sa femme après la naissance de son troisième enfant, a spirituellement fait de son déshonneur domestique un acte symbolique relatif à l'état religieux d'Israël, en prétendant qu'il avait épousé cette femme par l'ordre formel de Yahwé. Cette belle psychologie est devenue dogmatique dans les commentaires de bon aloi qui paraissent à profusion en langues allemande et anglaise. Ces profonds psychologues ont malheureusement oublié un petit fait, qui renverse toute la combinaison : Si un époux peut obtenir plus ou moins facilement la preuve de l'infidélité de sa femme, il lui est matériellement impossible d'acquérir la certitude que les enfants mis au monde par cette femme ne lui appartiennent pas. La thèse en question exige donc un complément important et unique dans l'histoire du mariage ; non seulement Osée se serait aperçu fort tard des fredaines de sa chère moitié, mais il aurait volontairement renoncé à ses droits d'époux pendant huit ans au moins. Alors, le malheur du prophète était complet, mais n'était-il pas lui-même quelque peu la cause de son infortune maritale? Je défie les plus fins critiques de sortir du dilemme absurde dans lequel ils se sont si légèrement engagés. Pour nous, qui tâchons d'abord de comprendre l'auteur sans aucune idée préconçue, le simple bon sens suffit à dissiper toute ombre de difficulté. Voici notre réflexion très terre à terre : Le texte dit littéralement : Va, prends pour toi une femme de prostitution et des enfants de prostitution (לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים). Cela peut désigner, au premier aspect, le mariage avec une prostituée et l'adoption de ses enfants de débauche ; mais ce sens est contredit par la suite du récit, statuant que les enfants sont nés après le mariage ; j'en conclus que la qualification « femme de prostitution » et « enfants de prostitution » sont des métaphores du genre d'Osée, IV, 13-14,

v, 3-4, 7; vi, 10; vii, 4, ainsi que de l'exclamation d'Isaïe Ier : « Comment s'est changée en *prostituée* la ville fidèle! » (i, 21), et de cette autre d'Isaïe, lvii, 3 : « Approchez-vous donc ici... engeance d'adultère et de prostitution! » Osée a fourni le précédent, en jetant à la face de ses contemporains cette violente apostrophe, et il a trouvé des imitateurs jusque dans l'Évangile (Matthieu, xii, 39).

Ceci établi, l'ordre reçu par Osée engage ce prophète à épouser une femme et à fonder une famille au milieu de la génération perverse qui l'entoure. Ce mariage mal assorti, au début, et destiné à devenir affectueux dans la suite, symbolise l'état religieux du royaume d'Éphraïm et les conséquences matérielles qui en découleront. La préface de ces événements consiste dans la présence de la femme éphraïmite, symbole de la prostitution païenne, dans l'intimité du prophète. Celui-ci est métaphoriquement censé trahi par sa femme, Yahwé l'est réellement par le pays (כי זנה תזנה הארץ מאחרי יהוה).

3. Nom et filiation de la femme; ils sont dénués de tout sens figuré. L'interprétation agadique, qui y cherche des allusions à ses débauches, est aussi chimérique que la thèse générale des critiques grafiens, si injurieuse pour l'honneur de l'innocente prophétesse qui a bravement consenti à jouer le rôle odieux exigé par le symbolisme.

4. Izreʿel, nom de la vallée fertile d'Esdralon, où Achab avait de beaux palais, figure la famille de ce dernier roi, qui fut cruellement exterminée par Jéhu, fondateur de la dynastie régnante. Les cultes étrangers introduits par Achab sont restés en vigueur sous la nouvelle dynastie (Michée, vi, 16).

5. Prévision d'une grande défaite de l'armée éphraïmite dans la vallée d'Izreʿel, qui mettra fin au royaume. L'ennemi en vue est probablement l'Assyrie.

6. לֹא־רֻחָמָה, « celle dont Dieu n'a pas eu pitié », non *Absque misericordia* (Vulgate); la transcription de Luther *Lo-ryhamo* réfléchit la prononciation judéo-allemande de ses maîtres d'hébreu.

נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם ne peut signifier ni « je m'opposerai à eux » (Sept.), ni « je les oublierai » (נשא, Vulg.), ni « je les re-

jetterai » (*ich will sie wegwerfen*, Luth.). Il faut suppléer לֹא : « Car je ne leur pardonnerai pas » ; le complément « les péchés » est sous-entendu (Genèse, XVIII, 26).

7. Le contraste amené par rapport à la maison (= dynastie) de Juda est indispensable à l'image de l'avenir présentée dans la suite, il fait donc partie intégrante de l'ensemble.

8. La naissance du second fils n'a lieu qu'après un intervalle d'au moins trois ans, cela symbolise la longanimité divine qui accorde un délai de repentir au coupable avant de lui appliquer la peine méritée.

9. לָכֶם n'offre pas d'antithèse à עַמִּי « mon peuple » ; lire : אלהיכם, « votre Dieu ».

III, 1. L'épithète flétrissante est encore une simple métaphore par rapport à la femme, et marque seulement son origine éphraïmite. La ponctuation massorétique אֲהֻבַת produit le sens de « qui est aimée de l'ami (Dieu), et qui commet néanmoins l'adultère », expliqué par les mots suivants : « Comme l'amour que Yahwé porte aux enfants d'Israël, bien qu'eux se tournent vers d'autres dieux. » La traduction de Luther : « La femme débauchée et adultère » (*das buhlerische und ehebrecherische Weib*) convient mieux à l'ensemble, surtout si on lit : אֹהֶבֶת רֵעִים ומנאפת, phrase que rappelle ואת זנית רעים רבים (Jérémie, III, 2). Les Septante supposent la leçon אֹהֶבֶת רָע ומנאפת, « aimant le mal et adultère » (ἀγαπῶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλίν) ; cependant רֵעִים répond mieux à אלהים אחרים. Osée est invité à aimer de nouveau une femme débauchée ; il va sans dire qu'il s'agit de la mère de ses enfants ; l'expression כאהבת יהוה את בני ישראל dissipe le dernier doute. Osée a délibérément omis les trois articles, האשה אהבת הרע והמנאפת, qui auraient alourdi le groupe.

On ne comprend pas le sens exact de אשישי ענבים ; c'est peut-être une image de l'ivresse causée par la passion.

2. La femme infidèle s'estime maintenant heureuse de pouvoir se vendre à son ancien époux pour quinze sicles d'argent et quelques mesures d'orge. La forme וָאֲכַרֶהָ est anormale, on

attend וָאֶכְרֶהָ; je suis les Septante qui semblent avoir lu וָאֶשְׂכְּרֶהָ, « je l'ai louée ».

3. Comme condition du rengagement, Osée lui impose le devoir de s'abstenir de la débauche et ne pas se marier avec un nouvel époux, mais de vivre de son modique avoir pendant un long espace de temps. Lui-même n'aura plus d'autre femme et attendra la fin de son expiation, où elle pourra revenir chez lui. Cette dernière promesse va de soi et n'est mentionnée que dans l'explication de la scène (8).

4. Signification de la clause d'abstinence : le royaume d'Israël restera longtemps privé de rois et de princes, ainsi que de toutes les formes cultuelles favorisées par les dynasties infidèles à Yahwé, et surtout les stèles votives (מצבה), les oracles (אֵפוֹד) et les fétiches domestiques (תרפים).

PARTIE PARÉNÉTIQUE

II, 4. Yahwé engage les hommes de bonne volonté, et spécialement les prophètes, à exhorter leur mère dévergondée (leur nation infidèle); ayant rompu tout lien avec elle, ils n'ont pas à craindre de le fâcher en reprochant à leur mère sa conduite scandaleuse, et en lui enjoignant d'avoir plus de retenue. Les termes מפניה et מבין שדיה expriment admirablement l'effronterie et les provocations calculées de la femme débauchée.

5. La nudité complète marque à la fois la dernière abjection morale et le dénûment total de tout moyen d'existence. Dans cet état, elle sera jetée dans un désert aride où elle périra de soif, genre de mort encore plus terrible que la mort par la faim. Je lis במדבר et בארץ ציה au lieu de כמדבר et כא' צ', et cette émendation est exigée par II, 16 (cf. II, 5.).

6. « Enfants de la débauche » est l'image figurée de la génération idolâtrique.

7. La nation parjure attribue aux faux dieux les biens de la vie dont elle est richement dotée; elle croit donc dans son intérêt de s'attacher à eux.

Les versets 8 et 9 qui se terminent par le désir de l'infidèle de retourner auprès de l'époux légitime se placent, avec une grande vraisemblance, après le verset 15; les expressions communes אלכה אחרי מאהבי (וחלך) ont été visiblement la cause du désordre.

8 (10). Elle ne savait pas que tous ces biens venaient; dans son inconscience morale, elle a même voué aux idoles l'or et l'argent que je lui ai donnés sans compter pour sa parure.

9 (11). Yahwé reprendra les vivres variés qu'il lui fournissait, et cela juste au moment où elle les attendra; il fera de même en ce qui concerne les étoffes servant à la confection de son habillement.

10 (12). Ses amants seront témoins de son opprobre et ne pourront pas la sauver.

11 (14). Ce verset a sa place naturelle avant v. 13. Les arbres fruitiers de première nécessité : la vigne et le figuier seront saccagés par les bêtes. — Le יער est la demeure de bêtes qui rongent les plantes.

12 (13). Dans cet état de privation toutes les fêtes joyeuses prendront fin.

13 (15). C'est ainsi que Yahwé lui fera le compte du temps où elle encensait et suivait ses amants (les faux dieux), en se parant de ses bijoux et en oubliant complètement son Dieu national.

14 (8). Elle cherchera bien à rejoindre ses prétendus protecteurs, mais elle trouvera la route jonchée d'épines, barrée de tout côté et sans trace conductrice.

15 (9). Après des courses inutiles, elle sera animée du désir de retourner chez son époux où elle était plus heureuse. Ce souhait, dicté par la nécessité, forme le premier pas de son changement moral.

16. Ayant gardé son affection à la femme (Israël), malgré ses infidélités, Yahwé obtiendra par persuasion qu'elle aille habiter dans le désert, c'est-à-dire qu'elle s'isole de ses anciennes connaissances corruptrices, et sachant quelle peine cet état d'isolement lui coûte, il fera tout son possible pour la consoler et l'encourager.

17. Yahwé lui enverra ses כרמים de là, mais le sens ordinaire de כְּרָמָיִךְ, « ses vignes », n'offre rien de satisfaisant. Il faut visiblement entendre ce mot dans le sens général de « produits nécessaires à sa nourriture ». A rapprocher l'assyrien *kurmu*, *kurmatu*, « nourriture ». Cette interprétation semble aussi avoir été visée par les Septante qui donnent τὰ κτήματα αὐτῆς, « ses acquisitions ». Toutefois, il faut reconnaître que, malgré l'unanimité des versions, l'adverbe מִשָּׁם ne convient guère au contexte, et que la phrase suivante présente une incohérence incompatible avec le verbe ונתתי לה, auquel elle est rattachée par la conjonction. L'harmonie se rétablit en corrigeant מִשָּׁם וְאֶת en וְאָשִׂם אֶת, « et je ferai de la vallée attristante (= désert) une entrée d'espérance », c'est-à-dire un stage préparant un meilleur avenir. La comparaison avec l'époque de la sortie d'Égypte où le pénible séjour dans le désert formait la préparation du peuple à la conquête d'une patrie, confirme l'allure de la pensée que je viens de tracer.

18. Ajouter לי après le premier תקראי ou peut-être תקרא (Sept. καλέσει με; Vulg. *vocabit me*).

19. Le mot בשמם est déjà représenté dans les Septante; il paraît néanmoins absolument inutile. Le verset 20 fait partie du dernier discours.

21-22. De nouvelles fiançailles seront célébrées entre Yawhé et Éphraïm; elles sont destinées à former une liaison éternelle fondée, d'une part, sur la justice et la miséricorde, de l'autre, sur la fidélité et la connaissance de Dieu ou la piété.

23-24. Alors l'abondance reviendra dans la vallée d'Izre'el, c'est-à-dire dans le pays éphraïmite.

25. Le peuple d'Éphraïm se répandra de nouveau dans la contrée. Dieu reprendra en miséricorde la pauvre Lo-ruhama; à Lo-'ammi il dira : « Tu es mon peuple (*'ammi*) », et celui-ci lui dira : « Tu es mon Dieu. » Ajoutez אֱלֹהַי à la fin du verset.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

La Tentation de Jésus.

L'histoire de la tentation de Jésus par Satan est commune aux trois évangiles synoptiques. Marc la mentionne fort sommairement, Matthieu et Luc en font au contraire une description détaillée et concordante malgré certaines différences et le changement dans l'ordre des versets. Ces derniers évangélistes ont aussi en commun l'omission d'une particularité importante consignée par Marc. Tous les trois rattachent unanimement cet épisode à la scène du baptême et font agir le Saint-Esprit pour transporter Jésus au désert afin de lui faire subir cette tentation. Laissons parler les narrateurs eux-mêmes :

MARC, I.

12. Et aussitôt après l'Esprit le poussa dans le désert,

12. où il demeura quarante jours et quarante nuits. Il y fut tenté par Satan; et il était parmi les bêtes sauvages, et les anges le servaient.

MATTHIEU, IV.

1. Alors Jésus fut conduit dans le désert pour y être tenté par le diable,

2. et ayant jeûné quarante jours et quarante nuits il eut faim ensuite.

3. Et le tentateur s'approchant de lui, lui dit: Si tu es le fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains.

4. Mais Jésus lui répondit : Il est écrit: L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.

5. Le diable le transporta alors dans la ville sainte ; et le mettant sur le haut du temple,

6. il lui dit : Si tu es le fils de

LUC, IV.

1. Jésus étant plein du Saint-Esprit, revint (des bords) du Jourdain, et il fut poussé par l'Esprit dans le désert

2. pendant quarante jours (où il fut) tenté par le diable; et il ne mangea pas pendant tout ce temps-là, et lorsque ces jours furent passés, il eut faim.

3. Alors le diable lui dit : Si tu es le fils de Dieu, commande à cette pierre qu'elle devienne du pain.

4. Jésus lui répondit : Il est écrit : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole de Dieu.

5. Et le diable le transporta sur une haute montagne, d'où

Dieu, jette-toi en bas, car il est écrit : Il a ordonné à ses anges d'avoir soin de toi et qu'ils te portent sur leurs mains, de peur que tu ne heurtes le pied contre quelque pierre.

7. Jésus lui répondit : Il est aussi écrit : Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu.

8. Le diable le transporta encore sur une montagne fort haute et lui montrant tous les royaumes du monde et toute la gloire qui les accompagne,

9. il lui dit : Je te donnerai toutes ces choses, si en te prosternant devant moi tu m'adores.

10. Mais Jésus lui répondit : Retire-toi, Satan, car il est écrit : C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras et c'est lui seul que tu serviras.

11. Alors le diable le laissa ; et en même temps les anges s'approchèrent et ils le servaient.

lui ayant fait voir en un moment tous les royaumes du monde,

6. il lui dit : Je te donnerai toute cette puissance et la gloire de ces royaumes ; car elle m'a été donnée, et je la donne à qui il me plaît.

7. Si donc tu veux m'adorer, toutes ces choses seront à toi.

8. Jésus lui répondit : (Retire-toi, Satan)[1], il est écrit : C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est lui seul que tu serviras.

9. Le diable le transporta encore à Jérusalem ; et l'ayant mis sur le haut du temple, il lui dit : Si tu es le fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas ;

10. (car) il est écrit qu'il a ordonné à ses anges d'avoir soin de toi et de te garder,

11. et qu'ils te soutiendront de leurs mains, de peur que tu ne te heurtes le pied contre quelque pierre.

12. Jésus lui répondit : Il est écrit : Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu.

13. Le diable ayant achevé toutes ses tentations, se retira de lui pour un temps.

LES DIVERGENCES DES TROIS RÉDACTIONS

La concordance générale sur le fond n'empêche pas l'existence de quelques divergences qui doivent être relevées avec soin. Elles ont d'abord le mérite de prouver que la version de Matthieu n'est pas une simple copie étendue et embellie de celle de Marc, mais que toutes les deux remontent à

1. Cette phrase paraît être ajoutée plus tard dans les éditions grecques ; elle manque dans le Codex Sinaïticus suivi par la Vulgate, avec raison à ce qui me semble, car Satan, au lieu de se retirer, continue ses agissements.

un récit antérieur dont la vraie physionomie a été fidèlement conservée par Matthieu, à l'exception toutefois de la mention des bêtes sauvages qu'il a éliminée à cause de leur rôle en apparence insignifiant et et de leur position hétéroclite entre Satan et les anges. Cette considération ne s'est pas imposée à Marc qui y trouva au contraire un trait original et à l'avantage du héros[1]. En revanche, le dialogue entre Satan et Jésus lui paraissait d'une utilité douteuse et passablement avantageux à Satan et il a pensé qu'il valait mieux supprimer ces détails. Quant à la mention des bêtes sauvages elle se trouve très bien en place, si bien même que son défaut nous aurait rendu presque inintelligible la vraie nature de l'épisode tout entier. On le verra plus loin.

Plus essentielles sont les divergences qui se constatent entre le texte de Matthieu et celui de Luc; ce dernier a, à l'égard du premier, le caractère d'une imitation assez négligée et ne vient nullement d'une tradition séparée. Cependant certaines déviations semblent plus réfléchies et nécessitent par cela même quelques mots d'explication.

Matthieu, en conformité avec Marc, représente la tentation de Jésus comme un événement arrivé après que Jésus eut passé par un jeûne de quarante jours. Le voyant dans cet état d'extrême faiblesse, Satan cherche à le tenter dans l'espoir de rencontrer peu de résistance à l'acceptation du sort enviable qu'il lui offre. N'était-ce pas vraiment révoltant de se voir abandonné à mourir de faim dans un désert sans avoir rien fait pour mériter une mort si cruelle? La voix céleste qui le proclamait naguère fils bien-aimé de Dieu n'était-elle pas une simple illusion des sens? Voilà de quelle manière tout être humain dans la situation de Jésus aurait naturellement raisonné, mais Jésus mis en possession du Saint-Esprit n'eut pas de peine à pénétrer ce mystère. Il comprit aussitôt que son *père* céleste a en réalité voulu lui faire une surprise agréable en lui fournissant l'occasion de remporter une victoire glorieuse sur l'exigence matérielle du corps en même temps que sur la puissance suprême du mal spirituel, laquelle, pour mieux égarer

1. Voyez plus loin, p. 16.

les hommes, se revêt souvent du manteau de la piété la plus exagérée. En réprimant donc les souffrances du jeûne prolongé, il réfute dignement et en toute tranquillité d'âme d'abord les sophismes hagiographiques du faux dévôt, ensuite l'offre impie que le séducteur, obligé enfin de se découvrir, lui a faite avec la netteté la plus catégorique. Ajoutons que dans ses deux premières instigations qui sont d'une exécution irréalisable, Satan tâche de faire naître dans l'esprit de Jésus la défaillance envers soi-même par la prévision de mourir d'inanition et le doute dans la protection de Dieu accordée aux justes. Anéantir la force morale de l'homme, puis l'entraîner au péché, cela a toujours réussi au prince des ténèbres.

Cette allure régulière du drame mythique est gravement troublée dans la description de Luc. Ce narrateur fait commencer la tentation pendant les quarante jours du jeûne, c'est-à-dire avant que la torture de la faim ait atteint son maximum de violence (diebus quadraginta, et tentabatur a diabolo. Et nihil manducavit in diebus illis, et consummatis illis esuriit. Dixit autem illi diabolus, etc.). Quelle est la nature de la tentation éprouvée pendant si longtemps par Jésus, Luc ne nous éclaire point sur ce sujet.

Beaucoup plus grave est l'interversion des deux derniers entretiens. Luc place l'offre des royaumes du monde immédiatement après le refus de Jésus de changer les pierres en pain. C'est évidemment trop précipité, la victime n'ayant eu jusqu'alors à subir que la souffrance matérielle de la faim, souffrance que d'ailleurs Moïse, fondateur de l'ancienne Alliance, avait supportée à deux reprises durant le même espace de temps (Exode, XXIV, 18; XXXIV, 28) sans se plaindre. Pour l'imagination juive, le cas n'était donc pas si extraordinaire. Mais le pis est que ce déplacement a laissé l'instigation de se jeter en bas du haut du temple se traîner à la fin sans un lien logique avec ce qui précède, et se réduire à une joute pédantesque avec des versets bibliques dépourvue de toute signification. La position irrégulière du verset relatif à l'adoration a même forcé l'auteur à supprimer le mot énergique : « Retire-toi, Satan »[1], qui fait si bonne figure dans la version de Matthieu, et

1. Voyez ci-dessus, p. 14, note.

aussi la phrase finale « et en même temps les anges s'approchèrent de lui et ils le servaient », qui forme une belle antithèse à la phrase précédente : « Alors le diable le laissa », mais qui perd son sel quand on attribue au diable l'initiative de la tentation et de la retraite comme c'est le cas selon Luc. Du reste, la rédaction du verset 13 : « Le diable ayant achevé toutes ses tentations, se retira de lui pour un temps », est peu heureuse et demeure fort au-dessous de son modèle.

Dans la rédaction de Matthieu il n'y a qu'une chose à regretter, savoir la suppression de l'entremise des bêtes sauvages. Avec l'amour des détails qui le distingue il nous aurait évité bien de la tablature pour en deviner la nature exacte et le but de la mention. Espérons toutefois que cette petite énigme trouvera son explication lorsque les difficultés bien autrement importantes auxquelles je passe aussitôt, pourront recevoir une solution satisfaisante.

LE CARACTÈRE ANORMAL DU RÉCIT

Le commentaire qui précède a parfaitement éclairé les trois versions dans lesquelles le récit primitif de la tentation nous a été transmis par les évangiles synoptiques, mais dans les ouvrages religieux, l'intelligence littérale d'une péricope n'est qu'un point de départ qui engage à poser la question de l'authenticité que nous pouvons formuler de la manière suivante : Est-il bien sûr que les versions qui nous occupent appartiennent à la rédaction primitive des évangiles qui les contiennent ? La critique moderne de l'Ancien Testament nous parle si souvent d'interpolations plus ou moins conscientes que le même soupçon se fait valoir dans le domaine évangélique. Au cours des explications ci-dessus, j'ai relevé quelques traits rédactionnels qui militent en faveur de l'authenticité; il faut craindre qu'ils ne suffisent pas à convaincre des critiques positivistes. Et avouons-le, le caractère anormal du récit peut en quelque sorte justifier la défiance. La figure sinistre de Satan y apparaît non seulement comme un vrai *deus ex machina* sans la moindre remarque des auteurs, mais on lui attribue le rôle insolite, d'autres diront insensé, de vouloir se faire adorer

par le *fils de Dieu*. A-t-il supposé que Jésus n'était pas encore conscient de son origine divine? Une telle pensée ne se soutient pas un seul instant. La supposition aurait encore quelque ombre de vraisemblance avant le baptême lorsque le Maître futur vivait au milieu d'ouvriers besogneux dans l'obscure bourgade de Galilée. Alors l'offre brillante de l'Esprit malin avait de quoi séduire une conscience naïve et confiante; mais après la descente visible du Saint-Esprit et le témoignage éclatant de la voix céleste, la séduction, mensongère au fond, ne pouvait aboutir qu'à une défaite certaine et Satan moins que tout autre n'a pu l'ignorer. Autant vaudrait vouloir séduire le Saint-Esprit sous sa métamorphose de colombe ou l'ange Raphaël quand il se fit le guide du jeune Tobias sous la forme d'un voyageur. J'ai déjà fait remarquer plus haut que dans l'atmosphère légendaire où nous sommes, le jeûne de quarante jours n'est pas même suffisant pour abattre le moral d'un prophète; Jésus avait faim, mais ainsi qu'il le dit lui-même : l'homme ne vit pas seulement de pain. Moïse a fait deux jeûnes de quarante jours à quelques jours d'intervalle entre l'un et l'autre et chaque fois il est lestement descendu du Sinaï jusqu'au camp d'Israël, chargé de deux lourdes tables de pierre. A la première occasion il eut même la force de casser avec ses mains les tables aux yeux du peuple, et par surcroît, de broyer menu le veau d'or au milieu de l'orgie de la cohue infidèle. Voilà comment ce simple prophète a prouvé que la parole de Dieu fait vivre sans nourriture matérielle. Le héros de la légende évangélique ne jeûne qu'une fois quarante jours, n'est pas chargé d'un lourd fardeau et est par-dessus tout porté sur les ailes de l'Esprit sans avoir besoin de faire des marches fatigantes ni de faire des efforts musculaires extraordinaires au milieu d'une populace en furie, et pourtant c'est lui qui est servi par des anges!

Je ne crois pas que cette grave difficulté puisse être écartée par une raison acceptable, et comme on se refuse à admettre que l'auteur du récit original qui, grâce à sa grande proximité de la première Église, était beaucoup plus pénétré de l'esprit de l'Agada juive que ceux de nos évangiles, ait écrit à tort et à travers sans placer son épisode dans un cadre convenable, je suis obligé de conclure que le manque de situation est exclusi-

vement dû à Marc qui, en extrayant le récit, l'a mis immédiatement après le baptême où il est question de l'intervention active de l'Esprit. Cette analogie a suffi pour placer les deux scènes l'une à la suite de l'autre. Dans les œuvres de seconde main, les attaches sont habituellement assez relâchées. Je ne parle que de Marc, parce qu'il est le modèle ordinaire de Matthieu, même quand celui-ci emprunte des détails à une autre source.

D'un autre côté, l'appartenance de notre épisode au corps même des évangiles synoptiques ne saurait être révoquée en doute : la preuve est de celles qu'on peut qualifier de péremptoires. Elle réside dans la stricte concordance des *idées supposées* dans le récit de la tentation avec les *doctrines enseignées* au cours des récits postérieurs relatifs aux dires ou aux gestes de Jésus : La croyance que Satan incarne le principe du mal et trouve plaisir à *tenter* les hommes pour les induire à commettre des péchés, Marc, I, 13 ; Matthieu, IV, 1 (Luc, IV, 2), est formellement annoncée dans cette phrase de l'Oraison dominicale : « Ne nous abandonne pas à la tentation, mais délivre-nous du mal » (Matthieu, VI, 13), où le nom commun « mal » vise réellement le génie fauteur du mal, Satan. Une autre fois, ayant trouvé les disciples endormis indifférents des grandes choses qui se passaient près d'eux, Jésus les gronde en disant : « Veillez et priez afin que vous ne tombiez pas dans la tentation » (*ibid.*, XXVI, 41) ; ici de même il s'agit des instigations de Satan. Parmi les détails, il importe de signaler le frappant rapprochement du pain avec la pierre dans Matthieu, IV, 3 (Luc, IV, 3) et dans le logion de Jésus : « Aussi qui est l'homme d'entre vous qui donne une pierre à son fils lorsqu'il lui demande du pain ? » (Matthieu, VII, 9 ; Luc, XI, 11). Enfin la conception que Satan n'est pas seulement l'instigateur du péché, mais encore le maître absolu des royaumes et de la gloire du monde et qu'il peut les donner à qui il veut (Matthieu, IV, 8-9 ; Luc, IV, 5-7), cette conception qui brise entièrement le cadre du monothéisme juif vers les tendances dualistes de certains gnostiques, est mise dans la bouche de Jésus sous la forme de la prière solennelle : « Que ton règne arrive », immédiatement suivie de cette autre : « Que *ta vo-*

lonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Matthieu, VI, 10), idée commentée ailleurs par la phrase : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, XVIII, 36), sous-entendu : parce que Satan en est le maître absolu et il faut que dans un avenir prédestiné je brise son pouvoir pour régner à mon tour. Il y a plus, les deux énigmes qu'en désespoir de cause nous avons laissées plus haut comme absolument insolubles, reçoivent une explication de tout point satisfaisante quand on pénètre l'idée que les évangélistes se font des puissances dont Satan se sert pour exercer sa royauté néfaste sur le genre humain. Nous avons demandé : quel rapport il peut y avoir entre Jésus et les bêtes du désert pour que Marc ait consigné cette coexistence dans son récit de la tentation. Eh bien, dès qu'on entre dans l'idée que je viens d'exposer, la clarté devient complète. Le désert de la Judée n'a en fait de bêtes nuisibles que les serpents et les scorpions dont la morsure cause des douleurs atroces et la mort; or ces bêtes dangereuses font partie de l'armée de Satan, à tel point que leur malignité cesse d'elle-même lorsque leur chef est vaincu. La dernière parole de Jésus ressuscité contient cette promesse enregistrée par Marc (XVI, 17-18) : « Ces miracles accompagneront ceux qui auront cru : ils chasseront les démons en mon nom, ils parleront de nouvelles langues; ils prendront les serpents (avec la main) et s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal ; ils imposeront les mains sur les malades et (les malades) seront guéris. » Possessions démoniaques, ignorance de langues[1], morsures de serpents (et *à fortiori* celle des scorpions), intoxications, maladies; voilà les instrunents de torture mis en pratique pour rendre malheureux les hommes qui ne sont pas sauvés par la

1. D'après une légende talmudique, un ange apprit à Joseph soixante-dix langues dans la nuit qui précéda sa réception par Pharaon. Le besoin de connaître plusieurs langues ne s'est naturellement pas fait sentir du vivant même de Jésus, dont la mission se bornait aux juifs palestiniens (Matthieu, X, 5-6, contre *ibid.*, XXVIII, 19, omis dans Luc, IX, 1-6, et contre Jean, IV, 7-10); le zèle de Paul ayant franchi cette barrière, la connaissance instantanée des langues étrangères fut considérée comme un don du Saint-Esprit descendu sur les fidèles sous forme de *langues de feu* (Actes, II, 3-4). L'innocuité du venin repose également sur l'accident arrivé à Paul (*ibid.*, XXVIII, 1-8).

foi dans le rédempteur. Luc (x, 19) résume la même promesse : « Voici, je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions et toute la puissance de l'ennemi (= Satan) et rien ne pourra vous nuire. » Bref, le fait que Jésus ait pu rester quarante jours au désert ensemble avec les bêtes venimeuses sans être inquiété a bien mérité d'être mentionné comme une preuve évidente de la défaite infligée à Satan par le fils de Dieu.

La seconde énigme consistant dans l'idée absurde d'induire Jésus à se jeter en bas du sommet du temple, se résout également dès qu'on rapproche le verset 19 qui précède le passage de Luc cité ci-dessus. Jésus y annonce aux disciples qu'il a vu Satan tomber du ciel comme un éclair (Et ait illis : Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem !). La descente dans le vide de haut en bas proposée à Jésus est visiblement du même genre et le sommet de l'édifice sacré est bien le reflet du ciel, demeure sacrée de la divinité et des anges. C'était dire à Jésus : Je viens de m'élancer du ciel sur la terre pour mieux exercer ma royauté, fais comme moi en t'élançant du sommet du temple où je t'ai placé et tu y trouveras la gloire puisque les anges seront obligés de te porter sur leurs ailes afin qu'il ne t'arrive pas d'accident fâcheux.

La conclusion me paraît donc inévitable : le récit de la tentation fait partie intégrante des évangiles qui le contiennent, mais sa place primitive devait être quelque part près de la fin de l'histoire et non pas au début des gestes de Jésus où il se trouve actuellement.

LA PLACE EXACTE DU RÉCIT DE LA TENTATION

Ayant démontré que l'épisode de la tentation doit appartenir à la dernière période de l'activité de Jésus, nous pouvons faire un pas de plus et chercher à déterminer plus exactement, s'il est possible, l'occasion à laquelle la légende primitive l'a pu imaginer. C'est une question littéraire que nous discutons ici à l'exclusion de toute considération historique ou dogmatique ; la restitution de l'ancien cadre évangélique a donc pour nous le même intérêt que le rétablissement de l'ordre

de certains passages déplacés dans n'importe quel autre écrit de l'antiquité. Nous avons souvent protesté contre les abus qui se commettent par des remaniements inconsidérés des textes bibliques, nous tâcherons donc de ne point nous attirer le même reproche, mais de procéder par de pures raisons littéraires.

Les trois évangélistes s'accordent à relier la tentative de Satan au jeûne prolongé de Jésus. La faim est une mauvaise conseillère. La sagesse populaire l'a reconnu depuis longtemps. Un ancien juste a dit : « (O mon Dieu !) ne me donne ni la pauvreté ni la richesse, accorde-moi mon pain quotidien (cf. l'Oraison dominicale : « Panem nostrum superstantialem da nobis hodie »); de peur que trop rassasié je ne devienne mécréant en disant : Yahwé qui est-il ! et que trop pauvre je ne commette le vol et le parjure » (Proverbes, xxx, 8-9). Toutefois, quand il s'agit d'un personnage comme Jésus, il est difficile d'imaginer que la faim seule, si cuisante qu'elle fût, aurait pu donner l'espoir à Satan d'obtenir de lui un acte de parjure aussi grave que celui qu'il lui proposait.

Nous avons déjà fait remarquer plus haut que dans le sentiment des évangélistes Jésus ne pouvait être inférieur à Moïse dont les facultés ne furent point abattues par un jeûne de quarante jours. Pour y parvenir, il a fallu que des souffrances beaucoup plus atroces, disons le mot, des souffrances d'agonie s'emparassent du corps de Jésus déjà affaibli par la faim pour que Satan ait pu se flatter de le séduire par ses promesses de grandeur et de bonheur. D'après les légendes juives, Satan profite de toutes les agonies des mourants pour leur faire dire des paroles impies afin de s'emparer de leurs âmes. Dans le cas que nous étudions, la tentation ne saurait avoir coïncidé avec le crucifiement dont les circonstances ne présentent pas un seul trait commun. Le seul cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonnné? » l'aurait couvert d'opprobre s'il avait osé approcher le divin martyr. Mais heureusement, les évangiles nous renseignent à quelle occasion l'idée de la mort inévitable a été exprimée pour la première fois par Jésus; c'est là que la scène de la tentation peut se placer aisément sans troubler le cours du récit principal. Rappelons seulement que

selon la légende cette certitude fut pour Jésus la source de terribles souffrances qu'il n'a pu cacher même à ses disciples, car ce n'est qu'au dernier moment qu'il a consenti à mourir. La scène de Gethsémani est bien décisive sous ce rapport; voici comment elle est racontée :

« Ils allèrent ensuite au lieu appelé Gethsémani, où il dit à ses disciples : Asseyez-vous ici jusqu'à ce que j'aie fait ma prière. Et ayant pris avec lui Pierre, Jacques et Jean, il commença à être saisi de frayeur, et pénétré d'une extrême affliction. Alors il leur dit : Mon âme est triste jusqu'à la mort, demeurez ici et veillez. Et s'en allant un peu plus loin, il se prosterna contre terre, priant que s'il était possible, cette heure s'éloignât de lui. Et il disait : Abba, mon père, tout t'est possible, transporte ce calice loin de moi; mais néanmoins que ta volonté s'accomplisse, et non pas la mienne (Marc, XIV, 32-36; Matthieu, XXVI, 36-39; Luc, XXII, 39-42). »

Ce qui est arrivé ici devant les disciples n'a pas manqué d'avoir lieu plusieurs fois à l'insu d'eux, car ces angoisses n'ont pas cessé d'obséder la victime; comparez entre autres Marc, VIII, 31; IX, 31; X, 33, et les passages parallèles dans les autres évangiles. Cette disposition aigrie explique aussi tout naturellement le ton irrité et vindicatif contre ses juges futurs qui se fait jour dans la parabole des vignerons assassins (*ibidem*, XII, 1-9 *passim*). Suivant la coutume des écrits post-bibliques, ces sortes de crises finissent toujours par l'apparition d'un ange consolateur. Aussi lit-on à propos de la scène de Gethsémani dans Luc, XXII, 43-44 : « Et étant tombé en agonie il redoublait ses prières; et il lui vint une sueur comme de gouttes de sang, qui coulait jusqu'à terre. Alors il lui apparut un ange du ciel, qui vint le fortifier. » Il est facile d'induire que les crises précédentes ont eu le même dénouement.

Maintenant reprenons le fil de notre démonstration. Jésus fait pour la première fois allusion à sa mort prochaine dans sa réponse aux pharisiens qui voulant le tenter lui demandèrent un signe céleste, en annonçant qu'il ne leur sera donné que le signe du prophète Jonas (Marc, VIII, 12 *passim*). Cette phrase est complétée ainsi qu'il suit par Matthieu, XII, 40 : « Car comme Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre de la

baleine, ainsi le fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre. » L'entretien se passa dans les confins de Magdala ou Dalmanuta, après avoir nourri quatre mille hommes avec sept pains et quelques poissons. Ensuite il fit plusieurs voyages avec ses disciples qui ayant oublié d'acheter du pain furent nourris par miracle avec un seul pain (Marc, VIII, 14-21). Enfin, étant en route aux environs de Césarée de Philippe, il se mit à déclarer ouvertement qu'il devait souffrir beaucoup, être mis à mort et ressusciter trois jours après. Il eut même à réprimander fortement Pierre qui s'opposait à l'exécution de ce projet : « Jésus reprit Pierre et lui dit : Retire-toi de moi, Satan, parce que tu n'as point de goût pour les choses de Dieu, mais seulement pour celles de la terre » (*ibidem*, VIII, 31-33). C'est à ce moment que Satan, rendu furieux par la proximité de l'œuvre de la rédemption et particulièrement excité par le sens injurieux que son nom avait pris dans la bouche de Jésus, enleva son insulteur secoué intérieurement par les affres de la mort, et le transporta dans le désert au milieu des bêtes venimeuses, et après l'avoir privé de toute nourriture pendant quarante jours, procéda méchamment à obtenir par la cruauté beaucoup plus que ce que Pierre avait voulu obtenir par une douce persuasion. Les deux premières apostrophes qui forment les prémisses de la vraie tentation, celle de l'abjuration, ressortent maintenant comme des sarcasmes impitoyables : 1° Ah! tu crois être le fils de Dieu parce que tu as nourri des milliers de personnes avec quelques pains, maintenant que tu n'as que des pierres autour de toi, essaie donc de les changer en pain pour sustenter ton corps défaillant; 2° Tu t'es réjoui de me voir tomber du ciel sur terre, en me croyant diminué en puissance, essaie donc, si tu l'oses, de te jeter seulement en bas du temple qui n'est pourtant pas très haut et tu verras si les anges accourront pour te sauver. Sois sûr qu'ils ne viendront pas, parce que c'est moi seul qui suis le maître de ce monde et le distributeur unique de tout pouvoir, donc, soumets-toi à ma domination et je te rendrai le plus heureux des hommes. Malgré ces terribles épreuves, l'âme de Jésus resta inaccessible au doute, car les passages des livres sacrés qu'il mania si à propos lui rendirent la con-

fiance nécessaire. Aussi, à la honte de Satan, les anges vinrent-ils se mettre à son service pour le tirer d'embarras.

Il va sans dire que pendant l'absence du maître, les disciples et ceux qui le suivaient se dispersèrent de tous les côtés; c'est pourquoi en revenant à la première place il fut obligé de les rappeler (et convocata turba cum discipulis suis dixit eis (*ibidem*, 34). Marc seul a conservé ici la forme primitive, les autres synoptiques l'ont laissée tomber : Matthieu, XVI, 24 donne : « Alors Jésus dit à ses disciples » ; Luc, IX, 23 : « Et il dit à eux tous », expressions qui font disparaître la notion de l'intervalle qui sépare les deux parties du récit. La seconde s'occupe naturellement de ceux qui auront le courage de le suivre jusque dans la mort.

Quant à la cause qui a déterminé les évangélistes à retirer le passage de la tentation de ce milieu pour le placer après la scène du baptême, on n'a pas besoin de la chercher longtemps : ces compilateurs ont été choqués par l'accord fondamental entre l'opinion de Pierre et les instigations de l'esprit malin. La formule méprisante « Retire-toi de moi, Satan ! », qui est employée également à l'égard du disciple, était de nature à atteindre le prestige de l'apôtre considéré comme la base de l'Église. En éloignant l'un de l'autre les deux tentateurs, l'apostrophe à l'adresse de Pierre devient une simple métaphore et ne contient plus le moindre arrière-goût de flétrissure. Luc seul a opéré d'une manière radicale : il a purement et simplement éliminé le passage relatif au scepticisme de Pierre, scepticisme qui contraste en apparence avec le témoignage de foi qu'il avait déposé quelque temps auparavant (*ibidem*, 20). Le Code Sinaiticus, prototype grec de la Vulgate, a même omis ladite formule dans la scène de la tentation d'après la version de Luc; mais c'est là, peut-être malgré tout, un oubli du scribe et qui n'a pas besoin d'une autre explication.

Dans ce qui précède j'ai assigné le déplacement du passage discuté aux évangélistes en général afin de ne rien avancer qui ait l'air d'un sentiment personnel. Cependant il ne peut pas être question d'un accord fortuit survenu entre les trois synoptiques sur un point aussi spécialement réfléchi. Des auteurs différents résolvent rarement la difficulté de leur archétype

d'une manière identique. Luc, il est vrai, doit être retiré du milieu, puisque, en ce qui concerne notre récit, il dépend entièrement de Matthieu. Les circonstances ne sont pas les mêmes pour les deux autres synoptiques. Tous les deux ont certainement connu l'évangile plus ancien, puisque chacun d'eux procède d'une manière différente dans l'extrait qu'ils en donnent. Toutefois, la considération que, dans un grand nombre de cas, Matthieu suit de préférence la rédaction de Marc, donne à penser que le premier n'a fait qu'adapter le remaniement opéré par le dernier, probablement parce que l'œuvre épitomatique de Marc commençait déjà à éclipser le prestige des anciens conteurs. C'est un fait observé partout : les extraits et les abrégés se substituent souvent aux ouvrages originaux. Soit par changement de goût, soit par des raisons de commodité, on préfère la rédaction nouvelle et plus concise.

ORIGINE DU RÉCIT

Les biographes de Jésus ont la ferme conviction que le Christ a accompli tout ce que la loi et les prophètes avaient prédit au sujet du divin Messie, notamment au sujet de ses souffrances et de sa mort. C'était alors le trait particulier de l'exégèse orthodoxe de l'école pharisienne et le jeune paulinisme, de tendances franchement cosmopolites, en a largement profité, sauf à appliquer à son héros ce que l'orthodoxie nationaliste appliquait couramment au Messie futur. Mais loin de s'arrêter aux livres canoniques, ces biographes cherchaient souvent des inspirations dans la littérature post-canonique dite apocryphe ou pseudo-épigraphique. Comme cette littérature est perdue en grande partie, nombre de récits évangéliques qui n'ont pas de prototypes bibliques présentent à nos regards une apparence d'originalité et d'imagination primesautière qui étonnent dans un produit de la théologie juive. Contrairement aux contes mondains et aux proverbes, où l'imagination populaire peut prendre le plus libre essor, les légendes religieuses, tout en se modifiant dans les détails, se lancent rarement dans les domaines non encore exploités par la conscience générale. Pour notre cas particulier, l'expérience nous invite donc à chercher le mo-

dèle de la tentation de Jésus dans une tentation plus ancienne et notre investigation doit forcément débuter par les livres canoniques et ne descendre plus bas qu'au cas où ils ne suffiraient pas pour nous renseigner.

L'Ancien Testament fait mention de deux justes fortement et gravement éprouvés par un arrêt divin : Abraham et Job. Abraham reçoit un ordre d'Élohîm lui enjoignant de lui sacrifier son fils unique; le patriarche se résigne à ce sacrifice, mais l'exécution en est empêchée par un ange et le juste est récompensé de sa fidélité. C'est une mise à l'épreuve dont Dieu lui-même est l'acteur; il n'y a là aucun rapprochement à faire avec notre légende. Dans le récit de Job, l'acteur n'est plus Dieu en personne, mais *le Satan* (השטן) c'est-à-dire le procureur du tribunal céleste dont la fonction consiste à dresser *per fas et nefas* des actes d'accusation même contre les hommes les plus vertueux. Pour l'amour de son métier il emploie la ruse et l'astuce pour mettre le juste à de cruelles épreuves afin de tirer de sa bouche une parole de révolte contre la Divinité. Job sut s'abstenir de cette grosse offense, mais dans les entretiens qu'il eut avec ses amis il ne put retenir ses plaintes d'être victime de fausses accusations. Dieu trouva ces plaintes conformes à la vérité, probablement parce que sa cause avait été habilement défendue par l'avocat du même tribunal (Job, XXXIII, 23). Job fut donc justifié et récompensé avec magnificence. Satan joue encore le rôle de procureur dans la vision de Zacharie, III, 1-5, où le grand prêtre Josué portant des vêtements sales (= avili par les humiliations) se tient devant Yahwé, écoutant l'exposé des accusations contre lui, mais dans ce cas le point principal pour nous, l'essai de tentation manque complètement. On le voit, même dans le cas de Job, Satan agit en fonctionnaire trop zélé qui use des moyens les plus cruels pour démontrer la thèse au fond exacte qu'il n'y a pas d'homme absolument juste sur la terre, mais il se garde bien d'inciter les hommes au mal par des paroles insidieuses, ce serait donner lui-même l'exemple du blasphème et il excuserait par cela même les écarts des hommes. Ce n'est pas dans la sphère de cette conception angélologique que la tentation de Jésus a pu prendre naissance.

Dans la littérature de la dernière époque machabéenne *le Satan*, l'ancien procureur de l'empire céleste, devient Satan tout court, c'est-à-dire l'incarnation du mal absolu. Ange rebelle, il poursuit un but unique, répandre le péché parmi les hommes et se réjouir ensuite de les voir souffrir et périr de misère. Presque entièrement émancipé de son ancien patron, il est le vrai maître de ce monde, il domine les hommes et dispose d'une armée d'esprits malfaisants qui les affligent de toutes les maladies et de toutes les infirmités imaginables pour plaire à leur chef, lequel ne se contente pas d'avoir leur corps, mais veut encore s'emparer de leur âme en leur faisant commettre quelques péchés ou prononcer des paroles irrévérencieuses envers Dieu. Ce développement satanologique fut sans doute accompli dans la secte solitaire des Esséniens sur la base du livre d'Hénoch et d'autres apocryphes de mêmes tendances. Je ne crois pas que le zoroastrisme y ait eu la moindre part. S'il y a quelque influence étrangère, je me tournerais plutôt vers les doctrines ésotériques grecques, l'orphéisme, le pythagorisme, les mystères d'Éleusis, etc., qui avaient de nombreux adeptes à Alexandrie et en Asie. Car une partie des esséniens au moins savait certainement le grec et se servait de la version des Septante. Le premier fait m'a été naguère révélé par la coordination des éclairs et des étoiles dans Hénoch, XLIII, 1, coordination qui repose visiblement sur l'étymologie du mot signifiant « éclair » en grec, ἀστραπή, de ἀστήρ, « étoile ». Le second fait est assuré par la locution usitée par Jésus, du moins dans la rédaction de Matthieu, XII, 39, et XVI, 4 : « génération mauvaise et adultère » (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς), qui rappelle la version des Septante d'Osée, III, 1 : (γυναῖκα ἀγαπῶσαν) πονηρὰ καὶ μοιχαλίν (אהֵבֶת רֵע ומנאפת), « une femme *aimant le mal et adultère* », où le texte massorétique lit : אֲהֻבַת רֵעַ ומנאפת « aimée *d'un ami* et adultère » (= dilectam amico et adulteram). Quelle que soit du reste la provenance du changement en cause, il est incontestable qu'à la naissance du christianisme la doctrine de l'omnipotence de Satan dans ce bas monde était populaire dans les milieux juifs. Jésus et les apôtres la supposent et la confirment en toute occasion. Sans elle,

l'idée de l'expiation par la mort du fils de Dieu et de la rédemption par la foi en lui n'aurait pu éclore dans une conscience juive, quelque troublée qu'elle fût par le mysticisme exotique.

Mais ceci établi, nous sommes encore loin de l'état angélologique où nous place le récit de la tentation. Satan dresse des pièges au *fils de Dieu* lui-même ; ils se sait tellement souverain maître de tout être corporel qu'il en fait son jouet. Sans égard à sa faiblesse résultant d'un jeûne de quarante jours, il ose l'insulter par des sarcasmes cuisants. Puis, en le prenant dans ses griffes, il le transporte où il veut sans que la victime puisse faire le moindre mouvement pour se soustraire à son ravisseur. Enfin, lorsqu'il l'a suffisamment abreuvé d'amertume il ose lui proposer un acte d'abjuration qui ferait du fils de Dieu un génie déchu comme il l'est lui-même et un vassal soumis. Cette scène serait-elle due à une inspiration instantanée du premier évangéliste ? On ne peut y songer devant le fait certain que la christologie des évangiles ne consiste qu'en application d'anciens symboles. Pendant longtemps, je désespérais de trouver le mot de l'énigme et je me résignais à l'assigner à quelque écrit perdu de la littérature de l'époque, lorsque le hasard me mit sous les yeux un apocryphe juif enchâssé dans un apocryphe chrétien, je veux parler du *Martyre d'Isaïe* qui se trouve emmuré dans l'*Ascension d'Isaïe*. C'est la source cherchée. Je tâcherai de faire passer cette conviction dans l'esprit de mes lecteurs.

LE MARTYRE D'ISAIE ET LA LÉGENDE ÉVANGÉLIQUE

Auguste Dillmann a prouvé le premier en 1877 que l'apocryphe intitulé « Ascension d'Isaïe », dont le texte éthiopien avait été publié et traduit en anglais en 1819 par R. Laurence[1]

1. Une bonne traduction française de l'*Ascension d'Isaïe* a été publiée par M. R. Basset (*Les Apocryphes éthiopiens traduits en français*, III. Paris, 1894). M. Basset ne semble pas avoir connu l'édition de l'apocryphe par R. H. Charles (*The Ascension of Isaiah*. London, 1900). Je profite du fragment grec récemment retrouvé pour faire certaines corrections aux anciennes traductions et pour ajouter quelques notes. Les éditions de Dillmann et de M. Charles m'ont été prêtées par M. le professeur Beer ; qu'il reçoive ici mes remerciements.

contenait deux récits très différents fondus ensemble : 1° un récit juif relatif au martyre du prophète Isaïe sous Manassé, roi de Juda, fils d'Ézéchias, et 2° une vision christologique du même prophète pendant le règne d'Ézéchias. Le récit juif qui se sépare aisément de l'entourage chrétien se compose des passages II, 1-III, 12 et V, 2-14. Isaïe est scié en deux par l'ordre de Manassé et sur l'accusation du Samaritain Bechira, inspiré par Satan. Cette légende était déjà admise à l'époque apostolique (Hébreux, XI, 37) ; elle est aussi connue de Justin, de Tertullien et des docteurs talmudiques. Tout doute est levé par le témoignage d'Origène qui mentionne un écrit Juif où le martyre d'Isaïe est raconté. En un mot nous y avons un petit Midraš antérieur à l'ère chrétienne et c'est cette circonstance qui m'a donné l'idée de l'examiner attentivement dans l'excellent article de M. G. Beer paru récemment dans la grande collection des apocryphes juifs publiée par M. Émile Kautzsch, professeur de théologie à Halle. Mon examen a eu deux résultats, nouveaux pour moi l'un et l'autre. D'abord j'ai vu que le récit a besoin d'être plus approfondi qu'on ne l'a fait jusqu'à présent. En second lieu j'ai acquis la conviction que cet écrit, en apparence si modeste, fournit la clé de la tentation de Jésus, épisode évangélique des plus étonnants et dont l'obscurité à ce que je sache est encore aujourd'hui aussi épaisse que jamais. Pour mettre le lecteur à même de comprendre toute l'importance du sujet, nous croyons indispensable de présenter d'abord la traduction intégrale de ce petit texte et d'y consacrer un certain nombre de notes qui en faciliteront l'intelligence.

TRADUCTION DU MARTYRIUM

II, 1. Lorsque, après la mort d'Ézéchias, Manassé fut devenu roi, il ne pensa plus aux recommandations de son père et les oublia. Et Sammaël (nom de Satan) demeura sur Manassé et s'attacha à lui.

2. Manassé cessa de servir le Dieu de son père et servit Satan, ses anges et ses puissances.

3. Il détourna toute la maison de son père de l'adoration de Dieu et de son culte.

4. Manassé changea aussi d'avis au point d'adorer Belial, car le prince de l'iniquité qui domine ce monde est Belial dont le nom est Matanbukus (?). Celui-ci avait à Jérusalem sa joie en Manassé qu'il fortifiait dans l'égarement et dans l'iniquité qui y était répandue.

5. Alors se propagèrent la sorcellerie, les incantations, la divination, l'augure par le vol des oiseaux, la magie, la luxure, l'adultère[1] et la persécution des justes par Manassé, Bechira[2], Tobia Kanaanaï[3], Jean d'Anathoth[4] et Sadoc[5], chef du mobilier.

6. Le reste du récit est écrit dans le livre des rois de Juda et d'Israël.

7. Lorsque Isaïe, fils d'Amos, vit la grande iniquité qui régna alors à Jérusalem, l'adoration de Satan et de son arrogance, il se sauva de Jérusalem et vint s'établir à Bethléem de Juda.

8. Mais comme il y avait là également beaucoup d'iniquité il partit de Bethléem et s'établit sur une montagne dans le désert.

9. Le prophète Michée, Anania le vieillard, Joël, Habacuc, le fils d'Isaïe [Sear] Yasub et beaucoup de croyants se retirèrent et s'établirent sur cette montagne.

10. Tous étaient vêtus d'un cilice, tous étaient des prophètes; ils n'avaient que leur corps avec eux et tous se lamentaient fort de l'égarement d'Israël.

11. Ils n'avaient non plus rien à manger que les plantes du désert qu'ils amassaient sur les montagnes, ils les cuisaient ensuite et les mangeaient avec le prophète Isaïe et ils passèrent ainsi deux années sur les montagnes et les collines.

12. Après cela, pendant qu'ils se trouvaient dans le désert, apparut un homme, un Samaritain nommé Bechira, de la famille de Sedékia, fils de Canaani, un faux prophète qui habitait à Bethléem. Hizkia, fils de Canaani, le frère de son père, vivait aux jours d'Achab, roi d'Israël; il fut le maître des quatre

1. Manque en grec.
2. Manque en grec.
3. G. Τωβὶ τοῦ Χαναανίτου.
4. G. moins bien Ἰωνὰν τοῦ Ναθώθ.
5. Ajouté d'après G.

cents prophètes de Baʿal, et il frappa et injuria le prophète Michée, fils de Yimla.

13. Il fut blâmé par Achab et Michée fut jeté en prison avec le faux prophète Sedekia. Ils étaient ensemble avec Ahazia, fils d'Achab à Samarie[1].

14. Élie le Thisbite de Galaad réprimanda Ahazia et Samarie et prophétisa qu'Ahazia mourrait dans son lit de sa maladie et que Samarie serait livrée aux mains de Salmanasar, parce qu'il avait tué les prophètes de Dieu.

15. Lorsque les faux prophètes l'apprirent, savoir ceux qui [se trouvaient] auprès de Ahazia, fils d'Achab, et leur maître Gamarias du mont Islal[2],

16. et ce Bechira qui était frère de Sedekias, ils persuadèrent Ahazias, roi de Samarie, de tuer Michée.

III, 1. Bechira apprit et vit le lieu où se trouvaient Isaïe et les prophètes qui étaient avec lui, car il demeurait à Bethléem et était attaché à Manassé. Il prophétisait aussi de fausses paroles sur Jérusalem et plusieurs habitants de Jérusalem se lièrent avec lui, bien qu'il fût Samaritain.

2. Lorsque Salmanasar, roi d'Assyrie, vint et conquit la Samarie, et transporta les neuf tribus en captivité et les conduisit dans les provinces des Mèdes et aux fleuves de Gozan,

3. ce jeune homme se sauva et arriva à Jérusalem aux jours d'Ézéchias, roi de Juda; il ne suivit pas la voie de son père, le Samaritain, parce qu'il craignait Ézéchias.

4. Il fut surpris aux jours d'Ézéchias prononçant des paroles impies à Jérusalem.

5. Les fils d'Ézéchias l'ayant accusé (auprès de leur père) il s'enfuit dans la contrée de Bethléem et il séduisit (les habitants).

6. Bechira accusa (donc) Isaïe et les prophètes qui étaient avec lui en disant : Isaïe et ses compagnons prophétisent contre Jérusalem et les villes de Juda qu'elles seront dévastées et contre Benjamin qu'il ira en captivité et aussi contre toi, sei-

1. Correction de Ch. appuyée sur la comparaison de G. et de E.

2. *Gamarias* d'après L.; G. *Ialarias*; E. *Iyalĕrĕyâs*; *Islal* d'après G.; E. a *Iyôél*; L. *Ephrem*. Ch. voit dans Ισλαλ une corruption de Ἰσραήλ.

gneur roi, que tu iras en captivité chargé de crochets pointus et de chaînes.

7. Eux (tous) annoncent de fausses prophéties sur Israël (?) et Juda.

8. Isaïe même a dit : Je vois plus que le prophète Moïse.

9. Moïse a dit : Personne ne peut voir Dieu et rester vivant, mais Isaïe a dit : J'ai vu Dieu et voici je suis vivant !

10. O roi, reconnais donc que ce sont de faux prophètes. Il (Isaïe) a appelé Jérusalem Sodome et les princes de Juda et de Jérusalem peuple de Gomorrhe. Il accusa souvent Isaïe et les prophètes auprès de Manassé.

11. Belial s'établit dans le cœur de Manassé, des princes de Juda et de Benjamin, des eunuques et des conseillers du roi. Les paroles de Bechira lui plurent excessivement,

12. et il fit prendre Isaïe [pour être scié].

v, 2. Pendant qu'on sciait Isaïe, Bechira se trouvait là en l'accusant et tous les faux prophètes s'y tenaient aussi en riant et en se réjouissant de l'état d'Isaïe.

3. Belial qui est Matanbukus se tint devant Isaïe en le raillant.

4. Alors Belial dit à Isaïe : Dis : En tout ce que j'ai annoncé j'ai menti ; les voies de Manassé sont bonnes,

5. et aussi les voies de Bechira sont bonnes.

6. Il lui dit cela quand on commençait à le scier.

7. Mais Isaïe avait une vision du Seigneur et ses yeux étaient ouverts [dans la direction du ciel] de manière qu'il ne les vit pas.

8. Alors Malkira parla ainsi à Isaïe : Dis ce que je te dirai et je changerai leur cœur et je ferai que Manassé, les princes de Juda et tout Jérusalem t'adorent.

9. Alors Isaïe répondit et dit : De ma part (?)[1] sois maudit, toi, Melkira, faux prophète, diable, ainsi que tes puissances et toute ta maison.

10. Car tu ne peux t'emparer que de la peau de ma chair.

11. Alors ils prirent Isaïe, fils d'Amos, et le scièrent avec une scie en bois[2].

1. *Ĕmmasa ĕmkhabêyanu*, lecture visiblement fautive.

2. *Bamôšarta* ᶜ*ĕtz*, bien, Dillm. Ch. *serra lignea*, non « de (= à)

12. Manassé, Bechira, les faux prophètes, les princes et tout le peuple se tenaient là et regardaient.

13. Aux prophètes qui étaient avec lui [Isaïe] avait dit avant qu'il fût scié : Allez dans la contrée de Tyr et de Sidon, car c'est pour moi seul que Dieu a mêlé le calice.

14. Isaïe n'a ni crié ni pleuré pendant qu'on le sciait, mais sa bouche s'entretenait avec l'esprit saint jusqu'à ce qu'il fût scié en deux.

LE MARTYRIUM ET L'ÉVANGILE

Il suffit de jeter un regard sur l'histoire qui précède pour se convaincre que le Martyrium non seulement contient toute la démonologie qui a rendu possible l'épisode de la tentation racontée par les trois évangiles synoptiques, mais un épisode du même genre. Le nom seul du héros change : pour l'un le martyr est le prophète Isaïe, pour les autres il est Jésus de Nazareth. En face de ces coïncidences fondamentales, les divergences déterminées par la situation des héros et de leur entourage perdent toute valeur critique et s'expliquent d'elles-mêmes. Une nuance importante est à retenir : le Martyrium énonce catégoriquement ce que l'Évangile sous-entend ou signale d'une manière indirecte.

Spécialisons les détails dans l'ordre qui leur est propre dans le *Martyrium*.

a) *Satan s'empare de l'homme qu'il pervertit.*

« Sammâél (= Satan) demeura sur Manassé et s'attacha à lui. » (Mar., II, 1.)

« Belial s'établit dans le cœur de Manassé, des princes de Juda et de Benjamin, des eunuques et des conseillers du roi. » (*Ibid.*, III, 11.)

« Satan entra dans Judas, surnommé Iscariote. » (Luc, XXII, 4.)

« Et quand il eut pris ce morceau Satan entra en lui. » (Jean, XIII, 27.)

bois » (Basset), *Baumsäge* (Beer). Dans ce dernier cas, le déterminatif « bois, arbre » serait superflu. D'ailleurs, la légende grecque, III, 16, offre ἐν πρίονι ξυλίνῳ ; cf. Justin, *Dial. cum Tryph.*, CXX, 14, 15.

b) *Celui qui ne sert pas Dieu sert Satan.*

« Et Manassé cessa de servir le Dieu de ses pères et servit Satan. » (*Ibid.*, II, 2.)

« Manassé changea aussi son sens et servit Belial. » (*Ibid.*, II, 4.)

« Je te donnerai toutes ces choses, si en te prosternant devant moi, tu m'adores. » (Matthieu, IV, 9 *passim*).

c) *Satan a ses anges et ses puissances.*

« Manassé servit Satan, ses anges et ses puissances. » (*ibid.*, II, 28.)

« Il dira ensuite à ceux qui seront à la gauche : Retirez-vous de moi, maudits, (allez) au feu éternel qui a été préparé pour Satan et pour ses anges. » (Matthieu, XXV, 41.)

« Voici : je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions et toute la puissance de l'Ennemi. » (Luc, X, 19.)

d) *Satan est le souverain de ce monde.*

« Le prince de l'iniquité qui domine en ce monde est Belial. » (*Ibid.*, II, 4.)

« Et maintenant que le monde va être jugé, c'est maintenant que le prince de ce monde va être jeté dehors. » (Jean, XII, 31.)

e) *Satan a du plaisir à répandre le mal et aime ceux qui lui obéissent.*

« Belial avait sa joie en Manassé qu'il fortifiait dans l'égarement et dans l'iniquité qui était répandue à Jérusalem. » (*Ibid.*, II, 4)

« Le champ est le monde : le bon grain, ce sont les enfants du royaume (céleste); et la zizanie, ce sont les enfants d'iniquité ; l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable. » (Matthieu, XIII, 38-39.)

« Vous êtes les enfants du diable et vous voulez accomplir le désir de votre père. » (Jean, VIII, 44.)

f) *Satan peut tuer le corps mais n'a pas de pouvoir sur l'âme*

« Car tu ne peux prendre que la peau de ma chair. » (*Ibid*, v, 10.)	« Ne craignez point ceux qui tuent le corps, et qui ne peuvent tuer l'âme; mais craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans l'enfer. » (Matthieu, x, 28 *passim*.)

En vertu de ces parallèles de pensée et d'expression l'identité de la doctrine relative au pouvoir de Satan dans ce monde dans le ***Martyrium Isaiæ*** et dans le Nouveau Testament peut être considérée comme une certitude incontestable. Mais l'accord de ces écrits reçoit son couronnement par leur commune relation d'une scène de tentation satanique.

Nous avons montré plus haut le sens cruellement sarcastique des deux premiers défis que Satan lance à Jésus exténué de faim et tout à fait abandonné à la vengeance de son ennemi implacable qui voudrait le forcer à commettre l'acte abominable d'adorer Satan. Les mêmes circonstances se trouvent déjà à propos du martyre d'Isaïe, même dans sa partie introductoire. Voici ces nouveaux parallèles :

a) *Transfèrement forcé au milieu du désert.*

« Isaie partit (de Bethléem) et s'établit sur une montagne dans le désert. » (*Ibid.*, ii, 8.)	« Et aussitôt après l'esprit le poussa dans le désert. » (Marc, i, 12, *passim*.)

b) *Torture de la faim : manque de pain pendant une durée considérable.*

« Ils (Isaie et ses compagnons) n'avaient non plus rien à manger que les plantes qu'ils amassaient et cuisaient ensuite; et ils passèrent ainsi deux ans sur ces montagnes et ces collines. » (*Ibid.*, ii, 11.)	« Et ayant jeûné quarante jours et quarante nuits il (Jésus) eut faim ensuite. » (Matthieu, iv, 2.) « Il ne mangea rien pendant tout ce temps-là (= quarante jours et quarante nuits), et lorsque ces jours furent passés, il eut faim. » (Luc, iv, 2.)

c) *Emprisonnement du martyr.*

« Le discours de Bechira (agent de Satan) plut à Manassé (également possédé par Satan) excessivement et il fit prendre Isaïe. » (*Ibid.*, III, 11-12.)

« Alors Jésus fut conduit dans le désert pour y être tenté par le diable. » (Matthieu, IV, 1 *passim.*)

d) *Le martyr conseille à ses compagnons d'aller à Tyr et à Sidon.*

« Aux prophètes qui étaient avec lui, (Isaïe) avait dit avant qu'il fût scié : Allez dans la contrée de Tyr et de Sidon. »

« Il partit ensuite de ce lieu-là et s'en alla sur les confins de Tyr et de Sidon. » (Marc, VII, 24.)

« Jésus quitta ensuite les confins de Tyr et retourna par Sidon vers la mer de Galilée. » (*Ibid.*, 31.)

e) *Le martyr boit le calice préparé par Dieu*[1].

« Car c'est pour moi seul que Dieu a mêlé ce calice. » (*Ibid.*)

« Et il disait : Abba, mon père, transporte ce calice loin de moi. » (*Ibid.*, XIV, 36, et parallèles.)

f) *Le tentateur est Satan en personne; il raille le martyr.*

« Belial se tint devant Isaïe en le raillant. » (*Ibid.*, V, 3.)

« Et le tentateur (= le diable) s'approchant de lui, lui dit : Si tu es le fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. » (*Ibid.*, IV, 3 *passim.*)

«En le mettant sur le haut du temple le diable lui dit : Si tu es le fils de Dieu, jette-toi en bas. » (*Ibid.*, IV, 6 *passim.*)

1. A ce propos, les commentateurs se contentent de dire : « calice » ou « coupe » désigne aussi bien « la joie » que « la souffrance » ; ici il est employé dans ce dernier sens. » Mais, dans l'Ancien Testament, le calice des souffrances est la part des grands coupables (Isaïe, LI, 17, 22; Ézéchiel, XXIII, 32, 33; Psaumes, XI, 6, *passim*); l'application à un innocent est un tour de force dont le *Martyrium* a la priorité indubitable.

g) La tentation veut aboutir à un acte d'adoration qui apporterait au martyr prospérité et gloire.

« Alors Malkira parla ainsi à Isaïe : Dis ce que je te dirai et je changerai leur cœur et ferai que Manassé, les princes de Juda et tout Jérusalem t'adorent. » (*Ibid.*, v, 10.)

« Le diable le transporta encore sur une montagne fort haute et lui montrant tous les royaumes du monde et toute la gloire qui les accompagne, il lui dit : Je te donnerai toutes ces choses si en te prosternant devant moi, tu m'adores. » (*Ibid.*, iv, 8-9).

J'ai laissé parler les documents ; je n'ai pas changé un *iota* dans leurs rédactions. Les coïncidences dépassent en qualité et en quantité tout ce qu'on pouvait légitimement espérer dans l'application d'une légende créée pour un personnage biblique à un personnage tel que le héros de l'Évangile. Les quelques divergences qu'on aperçoit sont insignifiantes et ont à peine besoin d'être expliquées. Il est par exemple évident que les évangélistes liés par le précédent de Moïse inaugurant l'Alliance législative du Sinaï ainsi que par celui du pèlerinage accompli par le prophète Élie à la même montagne sacrée (I Rois, xix, 8), n'ont pas pu prolonger le jeûne de Jésus au delà de quarante jours et de quarante nuits. Si Isaïe et ses compagnons sont restés deux ans dans le désert sans manger du pain, c'est qu'ils avaient des plantes comestibles pour tromper, sinon pour apaiser leur faim ; Jésus comme Moïse et Élie n'avait même pas de plantes cuites à manger ; il était donc naturel de limiter son jeûne au même espace de temps. L'emprisonnement d'Isaïe, simple prophète, se fait par Manassé, agissant sous l'impulsion de Satan, celui de Jésus poussé par l'esprit ne peut s'accomplir que par Satan en personne. Enfin, dans le Martyrium, Satan ne pouvant songer à enlever la royauté à son fidèle serviteur Manassé, promet à Isaïe seulement la gloire d'être adoré par le roi et ses sujets, naturellement comme une incarnation de lui-même. Cette considération n'existait pas dans le cas de Jésus, et c'est pourquoi Satan lui offre la royauté universelle s'il veut l'adorer. On reconnaîtra que ces variantes sont commandées par la situation et par le simple sentiment du conteur adapteur, lequel n'y a ajouté qu'un seul

trait, celui de la cohabitation de Jésus avec les bêtes du désert. Encore cette addition lui a été inspirée: d'une part par la description du désert dans le Deutéronome, VIII, 15, d'autre part par l'image du juste qui vit en paix avec les bêtes des champs (Job, V, 23). J'ai déjà fait remarquer plus haut l'intention qui préside à cette mention particulière. Par contre, l'auteur du Martyrium, qui ne cherchait point à glorifier les prophètes, n'avait aucun intérêt à en parler.

Résumons les résultats de la précédente investigation :

1. La démonologie évangélique s'accorde de tout point avec celle qu'enseigne le *Martyrium Isaiæ*, Midraš, probablement d'origine essénienne et écrit en hébreu ou en araméen.

2. L'épisode de la tentation de Jésus avait sa place primitive après le récit concernant la réprimande adressée par Jésus à Pierre qui l'adjura de ne pas s'exposer à la mort (Marc, VIII, 33; Matthieu, XVI, 23).

3. Le récit de la tentation lui-même est une copie légèrement modifiée de la tentation d'Isaïe racontée par le *Martyrium*.

SUPPLÉMENT

LES NOMS PROPRES MENTIONNÉS DANS LE MARTYRIUM

La grande importance que prend le *Martyrium* dans la fondation du christianisme fait naître le désir de n'y laisser autant qu'il est possible aucune allusion incomprise. Cette raison m'engage à examiner encore plus soigneusement les noms des personnages qui y sont mentionnés et dont plusieurs nous sont parvenus sous des formes très corrompues. Les noms propres réfléchissent souvent, notamment dans les légendes religieuses, un ensemble de doctrines contemporaines et même antérieures dont les sources sont perdues; pour l'histoire religieuse le rétablissement exact des noms propres constitue donc un auxiliaire qui n'est point à négliger et qui est parfois indispensable.

1) *Les noms des vrais prophètes.*

Isaïe n'est pas seul à souffrir des persécutions de Manassé. Ses compagnons de souffrance pendant sa retraite dans le dé-

sert sont les prophètes Michée (éth. Michias = Μιχαίας), le vieux Ananias, Joël, Habacuc (éth. *Enbaqôm* = Αμβακούμ) et le fils d'Isaïe, Sear-Yasûb (éth. *Iyosab*). Ces personnages sont connus; mais quel est « le vieux Ananias » ? Aucun commentateur ne s'en est occupé. L'épithète « le vieux » fait assez voir qu'il s'agit d'un prophète plus ancien que ceux qui viennent d'être nommés. Cela me conduit à y reconnaître le prophète *Hanani* (Ανανί), père de Jéhu, mentionné dans I Rois, XVI, 1-4, comme ayant annoncé la destruction de la famille de Baʿša, roi d'Israël. Au verset 7-8 qui forme un résumé abrégé du premier passage, la mention est ainsi libellée : « Jéhu, fils de Hanani le prophète », יהוא בן חנני הנביא, où le titre de prophète peut être rapporté à Hanani; c'est l'interprétation admise par notre agadiste, qui a pu lire חנניה à cause du ה du mot suivant.

2) *Les noms des faux prophètes.*

Les fidèles furent persécutés par Manassé assisté des faux prophètes : Bechira, Tobia Canaani, Jean d'Anathoth et le trésorier Sedecias. Ces noms ne se trouvent pas dans l'histoire de Manassé (II Rois, XXI, 1-16), ils ne sont cependant pas tout à fait inventés. Je consacrerai plus loin une place à part à Bechira. Je n'hésite pas à identifier « Tobia Kanaani » avec « Tobia l'Ammonite, טוביה העמוני, l'associé de Sanballat, tous les deux établis à Samarie et ennemis inconciliables de Néhémie (*Néhémie*, VI, 1, 12, 14); ils cherchaient à empêcher la reconstruction de Jérusalem. Tobia était allié aux grandes familles judéennes et avait de nombreux partisans (*ibid.*, 17-19). Yoḫanan de ʿAnathoth ne peut naturellement pas être le fils de ce Tobia qui portait le nom de Yoḫanan (*ibid.*, 18), mais j'incline à y voir le prince Yoḫanan, fils de Qarêaḫ, יוחנן בן קרח, l'adversaire de Jérémie qui, malgré la prophétie de ce dernier, a ramené en Égypte le reste des Judéens et forcé Jérémie à s'y rendre avec lui (Jérémie, XLIII, 4-7). Notre légende le déclare originaire de ʿAnathoth, probablement par égard à cette circonstance que les gens de cette ville étaient les plus grands ennemis de Jérémie qui était leur compatriote (*ibid.*, XI,

21). Enfin, Sadoc ou Sedekias, chef du mobilier royal, est copié sur Šebna, שֶׁבְנָא (Somnas, Sebnas), à qui Isaïe prédit l'exil et l'abaissement dans la terre étrangère (Isaïe, XXII, 15-18). Quant à l'anachronisme de faire agir ensemble des personnes appartenant à diverses époques, c'est le péché mignon des légendes en général; celle que nous étudions y plonge avec délices.

3) *Les noms de Satan et de Bechira.*

Satan apparaît sous les noms de Sammaël (éth. *Samâyal*), Belial (éth. *Berial*, *Beliar*), Matanbukus (éth. *Matanbakas*, *Metembekus*) et Malkira. « Belial », plus correctement *Bĕliya'al*, בְּלִיַּעַל, « non-remontant », semble avoir été l'ancien surnom de l'Hadès personnifié qui fait descendre les morts dans le monde souterrain, mais ne les laisse plus remonter (בַּל־יַעַל) sur la terre des vivants. Devenu une abstraction au sens d'iniquité, il forme les composés בן, איש, דבר בְּלִיַּעַל, etc., « homme, chose inique » et reçoit alors l'article : איש הבליעל הזה (I Samuel, XXV, 25), « cet homme inique ». Cependant le sens mythologique apparaît encore dans נחלי בליעל יבעתוני (Psaumes, XVIII, 5), « les fleuves de l'Hadès m'épouvantent », où בליעל est parallèle à מָוֶת, « mort », et dans דבר בליעל יצוק בו (*ibid*, XLI, 9) qui paraît bien signifier « une chose de l'Hadès est répandue en lui », c'est-à-dire : il est affligé d'une maladie mortelle. Les légendes post-bibliques en ont fait l'usage le plus large. L'équivalent de Belial, *Matanbukus* a une forme bizarre et n'a pas été expliqué jusqu'ici. Chez les mystiques la possession d'un mauvais esprit est désignée par דִּבּוּק (de דבק, « s'attacher, s'unir »). L'expression semble être plus ancienne qu'on ne le croit communément. Une Baraïta (T. B. Sabbat, 32, 1) rapporte au nom de Rabbi José que trois dangers mortels guettent la femme qui néglige ses devoirs relatifs aux menstrues, à la consécration d'un morceau de la pâte de pain et à l'allumage des lampes le vendredi soir en l'honneur du Sabbat, שלשה בדקי מיתה נבראו באשה

ואמרי לה ג׳ דבקי מיתה נדה וחלה והדלקת הנר. Le Talmud hésite lui-même entre la leçon בדקי מיתה, « épreuves de mort » et, celle de דבקי מיתה, « attachements, possessions de mort », mais le verbe נבראו, « sont créés », milite en faveur de la seconde leçon, excellemment expliquée par *Raśî* : « (On les appelle ainsi) parce qu'ils font attacher et rapprocher la mort avant son heure » (שמדבקין ומקריבין מיתה לפני זמנה). Dans ce cas, ***Matanbukus***, ***Matanbakas*** (***Mekembekus***) serait la trancription fort peu altérée de Μετδαϐϐηκός = מִתְדַבֵּק, « celui qui s'attache, qui possède ».

Plus transparent est le nom *Sammâël*, סַמָּאֵל, « poison d'Êl », qui est l'instigateur des hommes au péché et en même temps l'ange ou l'agent de la mort. Sammaël laisse tomber de son épée quelques gouttes de poison dans le gosier du mourant et l'égorge ensuite. Cela coïncide singulièrement avec l'expression יָצוּק, « versé », que nous venons de citer, et fait supposer que la légende remonte à l'époque biblique ; le nom seul de סַמָּאֵל aurait été forgé plus tard. Il est encore absent du livre d'Hénoch.

Pour ***Malkira*** enfin, le doute n'est pas possible, c'est simplement מלך־רע ou מַלְכִּירָע, « roi de mal », épithète marquant le caractère principal de Satan.

Il est opportun de joindre ici l'étymologie du nom de ***Bechira*** Βεχείρας (formes éthiopiennes corrompues : ***Ibkira***, ***Abkira***, ***Balkira***, ***Belakira***), non expliqué par les commentateurs. Nous y avons, je crois, un nom formé sur le modèle de מַלְכִּירָע, savoir בְּחִיר־רָע, « Élu du Mal », ou מַלְאַךְ־רָע, « messager du Mal ». Un serviteur de Satan aussi zélé méritait bien ces épithètes caractéristiques.

BECHIRA

Ce personnage légendaire est l'agent le plus énergique de Satan et l'instigateur principal des persécutions. Il est surtout l'ennemi personnel du prophète Isaïe. Les notices le concer-

nant dans notre apocryphe sont des plus curieuses. Bechira était Samaritain de naissance et de la famille du faux prophète Sédécias, fils de de Kanaana qui frappa au visage le prophète Michias en présence d'Achab, fils de Josaphat (I Rois, XXVII, 24). Lorsque Salmanasar eut pris Samarie et emmené les habitants en captivité, Bechira, encore jeune, se sauva à Jérusalem sous le règne d'Ézéchias, y fit le métier de prophète et fut applaudi par le peuple parce qu'il avait abjuré le culte samaritain et s'était joint au sien. Comme il tenait des discours impies, il fut accusé par les fils d'Ézéchias auprès de leur père et il fut obligé d'aller s'établir à Bethléem. Il retourna à Jérusalem sous le règne de Manassé, dont il devint un partisan très ardent et le principal favori. Alors il excita le roi contre Isaïe et les autres prophètes pour avoir annoncé la destruction de Jérusalem et l'exil de Juda et de Benjamin. Il ajouta qu'ils avaient prédit que Manassé serait emmené en captivité chargé de chaînes et de crocs de fer. A Isaïe en particulier il reprocha la prétention d'avoir vu Dieu sans mourir ensuite, tandis que Moïse affirmait que l'homme ne peut pas rester en vie après avoir vu Dieu. Lorsque Isaïe fut condamné à être scié, Bechira manifesta sa joie en raillant le martyr.

Cette notice biographique donne lieu à plusieurs points d'interrogation. On se demande : 1° Pourquoi le conteur attribue l'accusation d'Isaïe à un Samaritain ; un faux prophète judéen aurait fait la même besogne. 2° L'établissement de Bechira à Bethléem ne semble pas non plus être sans quelque raison. Puis, 3° on ne comprend pas très bien pourquoi le châtiment atteint Isaïe seul et non pas les autres prophètes qui étaient tous adversaires du roi. Enfin, 4° l'idée la plus étrange est celle de faire revendiquer l'honneur de Moïse par un faux prophète adorateur de Satan. Les commentateurs ont glissé rapidement dessus, mais les difficultés sont sérieuses et ont besoin d'être résolues.

L'aplanissement nécessaire est assez aisé en ce qui concerne la question du n° 2. Bethléem, la ville judéenne la plus proche de Jérusalem du côté du sud, ayant déjà servi de refuge à Isaïe qui croyait y trouver moins de corruption que dans la capitale, l'auteur y a installé en même temps Bechira afin d'ex-

pliquer pourquoi, contrairement à ses prévisions, la cité de Bethléem, berceau de la famille davidique, ne cédait en rien à la capitale en fait de corruption et de culte démoniaque. C'est la propagande de ce détestable adorateur de Satan qui y a produit les mêmes abominations. L'énigme n° 3 peut être expliquée en mieux précisant le sens d'un mot. Le texte éthiopien donne verbalement au verset 13 la phrase suivante : « Aux prophètes qui étaient avec lui, il (Isaïe) dit *avant qu'il fût scié* : Allez dans la contrée de Tyr et de Sidon, car c'est pour moi seul que ce calice a été mêlé »; il faut comprendre *avant qu'il fût pris pour être scié*. Les compagnons d'Isaïe ont trouvé leur salut dans une fuite, conseillée par Isaïe lui-même avant l'arrivée des sbires de Manassé. J'ai déjà signalé plus haut que la mention des « contrées de Tyr et de Sidon au verset v, 13, comme lieu de refuge pour les compagnons d'Isaïe, a été le modèle du récit évangélique qui fait aller Jésus dans leur voisinage (Marc, VII, 24-31 ; Matthieu, XV, 21). Pour notre légende, la recommandation d'Isaïe s'explique fort bien par le précédent du prophète Élie qui trouva l'hospitalité dans la ville de Sarepta, ville sidonienne, située près du territoire de Tyr (I Rois, XVII, 8). Élie, mourant de faim et de soif, avait été autorisé à se rendre dans cette ville païenne par l'ordre formel de Yahwé. La légende évangélique ne fournit aucun cas de force majeure analogue pour motiver le passage de Jésus près de ces contrées, et le seul but que poursuit le narrateur, c'est de montrer que les païens sont moins rebelles à admettre la divinité de Jésus que les Juifs. C'est un motif d'ornementation dont l'absence n'aurait présenté aucune lacune. Un fait du même genre nous est donné à propos de la marche miraculeuse sur le lac de Génésareth. Jésus qui avait presque exécuté cette marche pendant une tempête, invite Pierre à venir auprès de lui sur l'eau. L'apôtre marcha pendant quelque temps, mais épouvanté par la violence du vent, il perdit la foi et se serait noyé si Jésus ne l'avait mis dans la barque, en faisant arrêter le vent[1] (Marc,

1. L'intention de faire dépasser les miracles de Moïse et d'Élisée est évidente. Ces prophètes traversent à pied sec respectivement la mer Rouge et le Jourdain, en séparant les eaux, l'un au moyen d'un vent fort et de son bâton, l'autre au moyen du manteau prophétique ; Jésus marche

VI, 48). Toutes ces promenades nocturnes du maître et de son disciple sur les vagues soulevées par le vent, sont dépourvues de tout but de bienfaisance ou de morale et ne sont là que pour faire pousser aux spectateurs le cri d'adoration : « Tu es vraiment fils de Dieu ! ».

J'ai longtemps réfléchi sur la première difficulté et j'ai fini par me convaincre qu'elle ne peut être séparée de la dernière que je tenais jusqu'ici pour indépendante. En Judée tous les prophètes donnaient des oracles au nom de Yahwé ; il n'y a pas trace de ces prophètes de Baʿal qui pullulaient dans le royaume du nord[1]. Cependant les prophètes yahwéistes étaient souvent en désaccord sur des questions politiques et alors les partis adversaires se lançaient réciproquement l'épithète désobligeante de faux prophètes en pronostiquant des catastrophes pour leurs partisans et pour eux-mêmes. La victoire de l'un ou de l'autre parti dépendait au fond de la faveur dont il jouissait à la cour auprès de laquelle ils cherchaient à accuser les adversaires de fomenter la rébellion au milieu du peuple contre l'autorité royale. Une telle accusation entraînait ordinairement la condamnation à mort du prophète en cause. Comment se fait-il donc que Bechira, outre le crime de lèse-majesté, insiste encore sur la prétention d'Isaïe d'avoir démenti Moïse qui affirmait que personne ne peut voir Dieu sans être frappé de mort ? Le bon sens satanique aurait dû au contraire prendre note de cette particularité comme un motif d'indulgence en

lui-même et fait marcher son disciple sur la surface de la mer et fait apaiser la tempête à son gré. La même tendance se révèle dans les miracles des pains multipliés et de la résurrection de Lazare. D'un côté, multiplication de farine et d'huile d'une famille pauvre (I Rois, XVII, 8-16 ; II Rois, IV, 1-7) et résurrection d'un enfant mort subitement (I Rois, XVII, 17-22 ; II Rois, IV, 19-21, 32-35) ; de l'autre, multiplication de pains cuits et de poissons rôtis pour nourrir plusieurs milliers de personnes, et résurrection d'un mort enterré depuis quatre jours (Jean, XI, 39-44). Le changement d'une grande quantité d'eau en vin excellent (*ibid.*, II, 1-10) a également pour but de surpasser les proportions modestes de la conservation de l'huile que je viens de mentionner. C'est le cas de dire : Noblesse oblige ; un dieu doit surpasser les prophètes.

1. Le culte de Baal et d'Astarté a bien existé en Judée, mais la faculté de rendre des oracles est restée le privilège des prophètes du dieu national.

faveur d'Isaïe. Or toute étrangeté disparaît quand on tient en mémoire l'origine samaritaine de l'accusateur. En effet, les Samaritains admettent notoirement la seule autorité des cinq livres de Moïse et rejettent le reste de la Bible comme des œuvres de faux prophètes ayant substitué le temple de Jérusalem à celui du mont Garizim que le grand prophète de l'Exode avait désigné avant de mourir. C'est cette vieille rancune qui éclate dans sa haine particulière pour Isaïe. Bechira s'attache par intérêt au roi de Jérusalem, mais ses anciens instincts samaritains le débordent au point de changer en un acte coupable ce que, en qualité d'adorateur de Satan, il devait regarder comme s'harmonisant parfaitement avec ses propres idées. Voilà un trait psychologique que le narrateur a habilement exploité dans sa trame, laquelle ne recèle dès lors aucun élément vague ou tant soit peu obscur.

BECHIRA ET JUDAS ISCARIOTE

En présence de la constatation du fait désormais indéniable de la profonde influence que le Martyrium d'Isaïe a exercée sur les anciennes traditions du christianisme naissant, une question se présente involontairement à l'esprit. Est-il imaginable que ceux qui se sont approprié presque tous les traits caractéristiques de l'apocryphe et surtout l'ensemble de sa doctrine démonologique, aient négligé d'utiliser en même temps le type du personnage si original de Bechira dont l'agissement néfaste a causé la mort cruelle du prophète Isaïe? La mort d'un innocent forme l'aboutissant commun au Martyrium et à l'Évangile; ils ne diffèrent que sur le genre du supplice, ce qui est un point secondaire et variable suivant les circonstances. Dans les deux événements les meurtriers sont inspirés par Satan (*Martyrium*, II, 1-2; Jean, VIII, 42, *passim*); n'est-il pas naturel de penser que le prince du mal faisait ses affaires dans le dernier cas comme dans le cas précédent au moyen d'un gérant en chair et en os digne de lui? L'attente d'un Bechira évangélique est d'autant plus justifiée que le fantôme de ce personnage malfaisant a bel et bien hanté l'imagination des adversaires de Jésus. Au reproche que celui-ci leur avait fait de ne point écouter ses paroles, ils répondirent : « N'avons-nous pas

raison de dire que tu es un Samaritain et que tu es possédé du démon? » (Jean, VIII, 48). Un Samaritain possédé du démon et prêchant l'hérésie, n'est-ce pas l'image exacte de Bechira? Il faut être frappé d'une myopie bien singulière pour ne pas le reconnaître. Et de plus, ces paroles sont tournées de manière à faire supposer que l'allusion était comprise de tout le monde et que ce n'était pas la première fois que cette qualification était appliquée au maître galiléen. S'il en est ainsi, il n'est plus déraisonnable de penser que Bechira doit également avoir son représentant dans la légende chrétienne, et ce représentant, il n'est pas difficile de le deviner, n'est autre que Judas Iscariote. Qu'on ne se trompe point sur le sens de ce rapprochement : ce disciple de Jésus a réellement existé; au moins rien ne prouve le contraire. Il est également admissible qu'il a abandonné le parti de Jésus pour se rallier au parti hostile; le parallélisme que je suppose a pour seul but de montrer que les couleurs de la figure de Bechira ont déteint sur la description que les évangélistes donnent de ce traître.

Les récits relatifs à ce sinistre personnage sont d'une sobriété extraordinaire. Jésus l'accepte parmi ses disciples et ne le traite pas plus mal que les autres; il le charge même de la comptabilité de l'association, ce qui est une mission de confiance. Cela marchait régulièrement jusqu'à l'époque du dénouement final. A l'occasion du repas pris à Béthanie, une femme ayant versé sur la tête de Jésus un vase plein d'un parfum de nard d'épi de grand prix, la question d'économie a failli soulever une tempête. Les disciples étaient d'avis qu'il aurait mieux valu vendre le parfum et en distribuer le prix (300 dinars) aux pauvres, mais le maître leur imposa silence en disant: « Vous aurez toujours des pauvres, mais moi je ne serai pas longtemps avec vous. Laissez la femme tranquille : elle m'a embaumé pour préparer ma sépulture » (Marc, XIV, 3-9; Matthieu, XXVI, 6-13). La trahison de Judas suivit immédiatement (Marc, XIV, 10-11 ; Matthieu, XXVI, 14-15). Luc ne mentionne pas le repas et semble reléguer à une autre occasion l'acte de la femme (VII, 36-50) ; il raconte cependant comme les autres synoptiques la première démarche de Judas, en ajoutant toutefois que Satan était entré dans le corps du traître (Luc, XXII,

3-6). Puisqu'il fallait qu'il y eût un traître afin d'accomplir la prévision des Psaumes, XLI, 10, l'entrée de Satan a pour but d'expliquer l'obscurcissement subit de la conscience de cet homme jusqu'alors intègre et fidèle. Toute autre tournure est donnée à l'événement dans le récit de Jean, XII, 1-8. La femme généreuse était Marie, sœur de Marthe et d'Elazar (Lazare) et c'est Judas seul, appelé ici Judas fils de Simon Iscariote, qui aurait préféré vendre le parfum qui valait 300 dinars pour les donner aux pauvres. L'auteur ajoute aussitôt : « Il disait ceci, non qu'il se souciât des pauvres, mais parce qu'il était larron et qu'ayant la bourse il portait l'argent qu'on y mettait » (Jean, *ibid.*, 6). Ainsi Judas était dès le début un homme malhonnête, un larron déguisé, c'est pourquoi Satan en fit le traître prédestiné. Judas qui abjure le culte du fils de Dieu et voue une entière soumission à Satan pour faire mener à une mort ignominieuse son seigneur et son dieu (Jean, XX, 28), n'est-il pas un reflet renforcé de Bechira, Samaritain apostat qui a recours à Satan pour faire condamner à une mort cruelle le plus grand des prophètes? Il faut remarquer que l'intermédiaire d'un traître n'est pas ici aussi nécessaire que dans le cas d'Isaïe : Jésus avait souvent enseigné publiquement dans le parvis du temple et était connu de beaucoup de monde ; il n'était donc pas difficile de s'assurer de sa personne sans faire du bruit. Je dirai encore moins du passage des Psaumes cité plus haut qui n'est que ce que les Talmudistes appellent אסמכתא בעלמא, « un simple appui *a posteriori* ». L'insistance sur son intervention, sinon l'intervention elle-même, semble donc avoir été déterminée par le souvenir de l'accusateur d'Isaïe.

Peut-être y a-t-il lieu de faire un pas de plus. Parmi les douze disciples, cinq sont mentionnés par leurs noms propres (André, Philippe, Bartholomée, Matthieu et Thomas), un par la filiation seule (Jacques, fils d'Alphée), deux reçoivent encore un surnom (les frères Jacques et Jean, fils de Zébédée, surnommés « fils du tonnerre »), trois ont un surnom seul (Simon surnommé Pierre ; Labbée, surnommé Tadée ; Simon le zélateur[1]); Judas en fait exception, car sa désignation « Iscariote »

1. L'original judéo-araméen portait קנאיא = tal. קנאי Marc et Matthieu ont littéralement transcrit ὁ καναιος (corruptions intérieures grecques

est d'un ordre géographique. Est-ce le jeu d'un pur hasard? Cela se peut, mais cela peut aussi avoir une cause. Cherchons encore. Que signifie « Iscariote »? Je n'ai jamais lu un commentaire de l'Évangile; j'ignore donc absolument l'opinion des exégètes à ce propos. Il me semble cependant que les modernes, sur le précédent de Luther, donnant la préférence à la variante Ἰσκαριώθ, y voient la forme originale אִישׁ קְרִיוֹת, « homme de Qerioth », en pensant à la ville de la Judée qui porte ce nom (Josué, xv, 24), mais à cela s'opposent des difficultés très sérieuses. Dans ce passage le mot קריות est rendu dans la version des Septante par « villes » (πολεῖς), de manière que le nom propre disparaît du même coup, et on sait que les évangiles suivent partout la version grecque. Puis la forme איש קריות est purement hébraïque, tandis que l'original araméen devait avoir אנש קריות (ou גבר) ou קריותיא, ce qui aurait donné Καριωθαίος au lieu de Ἰσκαριώτης. La variante Ἰσκαριωθ est trop rare et trop inconstante dans les mêmes manuscrits pour qu'on puisse y méconnaître une timide tentative d'hébraïsation comme cela est inversement arrivé à propos du verset des Psaumes, xxii, 2, que quelques copistes ont remis en hébreu. Si l'on ajoute que la Pešiṭa écrit constamment ce nom סכריוטא et que la Vulgate offre souvent la variante *Scariotes* (une fois *Scarioth*) au lieu de *Iscariotes*, on est obligé de conclure que l'*I* initial est fort peu garanti au point de vue critique. Maintenant si l'on part de la leçon Σκαριώτης-Scariotes, la terminaison ιωτης apparaît nécessairement comme une désinence de dérivation grecque qu'on aperçoit dans στρατιωτης, « appartenant à l'armée, soldat », νησιωτης, « originaire d'une île, insulaire », etc.; de telle sorte, Σκαριώτης pourrait signifier « originaire de Σκαρ ou de Σχαρ », car κ et χ s'échangent souvent dans les transcriptions grecques des mots bibliques. Or, en présence de cette forme, on pense aussitôt à la localité de Samarie du nom de Σιχαρ (var. Συχαρ), aujourd'hui *Askar*, où eut lieu l'entretien notoire de Jésus avec la femme samaritaine (Jean, iv, 4 et suivants).

καναναιος, κανανίτης, etc. = Cananæus, etc.) Luc en a conservé la traduction exacte ὁ ζηλώτης, « le zélateur ». Le dérivé de קנה eût été קנתיא.

Alors la forme courante Ἰσκαριώτης serait purement due à un déplacement peut-être fortuit de l' ι et la forme primitive aurait été Σιχαριωτης[1], « originaire de Sichar ».

Cette interprétation est philologiquement inattaquable ; je la donne cependant sous toute réserve, mais, jusqu'à preuve du contraire, je suppose que le traître Judas était d'origine samaritaine d'après la légende primitive. Malgré la haine invétérée qui dominait entre eux, le ralliement de quelques particuliers samaritains au judaïsme n'était pas très rare à l'époque où nous sommes. Dès le moment qu'ils renonçaient au temple du Garizim, et faisaient profession de la résurrection des morts, ils étaient reçus à bras ouverts. Il n'est même pas défendu de penser que l'annonciation catégorique de Jésus relativement à sa résurrection après trois jours avait fait revivre dans l'esprit du misérable son ancienne répugnance pour ce dogme pharisien et l'avait déterminé à se rallier au parti du grand prêtre de nuance saducéenne qui n'y croyait pas non plus. Ce ne sont que des hypothèses, je le reconnais, mais des hypothèses qui tiennent compte des idées courantes de l'époque en cause et de l'état psychologique des acteurs ne sont pas absolument négligeables.

L'investigation qui précède, on le comprend aisément, fortifie le parallélisme de Judas et de Bechira par de nouvelles déductions et on est tenté de croire que le traître de Jésus est un reflet remarquable de l'accusateur d'Isaïe. Les traits communs sont : origine samaritaine, abjuration à l'ancienne foi, possession par Satan, participation à la mort du plus grand des prophètes. La fin de Bechira ne nous est pas racontée dans la partie conservée du *Martyrium*, nous devons donc en faire entièrement abstraction.

LE SUPPLICE DU SCIAGE

Isaïe est condamné à mort, non pas à l'un des quatre genres de mort en usage dans le code canonique : lapidation, combustion, décapitation, étranglement, mais à un genre de mort exceptionnel, le sciage. C'est une aggravation préméditée

1. On peut penser aussi que la leçon primitive était σιχαρίτης ; le ω serait dû au nom Καριωθ qu'on a voulu y trouver.

de la part des juges gagnés par l'accusateur Bechira, applaudi par le roi Manassé. Une allusion à cette légende se trouve déjà dans l'Épitre aux Hébreux, XI, 37 : « Ils (les prophètes) ont été lapidés, ils ont été *sciés*, ils ont été éprouvés (de toute manière), etc. » Justin (*Dial. c. Tryph.*, c. 120) et Tertullien (*De patientia*, c. 14) connaissent aussi la légende telle qu'on la trouve dans le *Martyrium*. Elle est également connue des docteurs talmudiques. Simon b. ʿAzzaï a trouvé un rouleau à Jérusalem dans lequel il y avait une note disant que Manassé a mis à mort Isaïe. Rabba ajoute : il l'a tué après l'avoir jugé. Il lui dit : Ton maître Moïse a dit : « L'homme peut me voir et rester en vie », et toi, tu as dit : « J'ai vu Dieu sur un trône haut et élevé. » Isaïe qui ne voulut point discuter avec ce roi perverti, prononça un nom sacré[1] et se fit entrer dans un cèdre. On fit venir le cèdre et on le scia en deux. (B. Sanhedrin, 49 *b*). La rédaction palestinienne de la légende nous apprend comment on a pu savoir dans quel cèdre Isaïe était caché. En se précipitant dans le cèdre, Isaïe a laissé traîner dehors les franges de son manteau (ציציתה דגולתה), et c'est ainsi que sa présence fut trahie (I. Sanhédrin, X, 53 *s*, éd. Venise).

J'ai omis les autres additions parasites, mais celle de la cachette dans le cèdre ne figure ni dans notre apocryphe, ni chez les auteurs chrétiens précités. Elle a été à coup sûr inventée pour expliquer l'emploi de la scie comme instrument d'exécution ; c'est donc une superfétation postérieure. Nous y reviendrons tantôt.

Mais si la forme de notre apocryphe contient moins de merveilleux que l'agada rabbinique, on n'est pas encore éclairé sur les deux points principaux du récit que nous examinons, savoir que Manassé a tué Isaïe et que le genre de mort était le sciage. Quand on leur demande la raison d'une assertion difficile à prouver, les talmudistes répondent tranquillement : « C'est une tradi-

1. D'après les croyances de l'époque talmudique; la Divinité a plusieurs noms secrets, et celui qui les connait peut opérer les plus grands miracles. On pouvait faire de même en prononçant un des noms secrets de Satan. Cette dernière connaissance fut attribuée à Jésus par ses adversaires. Ces croyances ont survécu au moyen âge sous la division en magie blanche et en magie noire.

tion » (הבלה היא); les modernes se tirent également d'embarras en faisant intervenir la tradition orale, allégée parfois en « légende populaire ». Je ne suis pas prêt à m'incliner. La masse transforme à son goût les légendes créées par les hommes d'une certaine aptitude, littérateurs ou conteurs de profession. A mon sentiment, la mort violente d'Isaïe doit son origine non à une réminiscence historique, mais à une déduction des paroles adressées à Jérémie (I, 19) : « (Les rois de Juda, les princes, les prêtres et le peuple) te combattront, mais ils n'auront pas le dessus car je serai avec toi, dit Yahwé, pour *te sauver.* » On en a conclu que le prédécesseur de Jérémie ne fut pas sauvé de ses ennemis et mourut d'une mort violente, événement qui se plaçait à souhait pendant les nombreuses exécutions d'innocents pratiquées par Manassé (II Rois, XXI, 16). Les rabbins invoquent en effet ce verset à l'appui de la légende. J'ai indiqué ci-dessus le moyen, rationaliste malgré le merveilleux, qu'ils ont inventé pour expliquer le sciage. Nous devons chercher autre chose. Voilà ce qui me paraît assez vraisemblable. Certes, l'exécution par le sciage est exceptionnelle; il y en a cependant un exemple dans la Bible. Pour venger l'affront grossier fait par le roi d'Ammon à ses ambassadeurs qui devaient lui présenter des condoléances et des affirmations d'amitié de sa part, David envahit l'Ammonitide et châtia cruellement les habitants. Il les fit tuer à coup de scies et de crochets de fer (II Samuel, XII, 31). Or, parmi les auxiliaires de Bechira, notre mythographe mentionne Tobias dont l'origine ammonite est indubitable. L'opération du sciage est donc une sorte de satisfaction donnée à l'ancienne rancune de l'Ammonite contre le plus grand prophète de la Judée, satisfaction renforcée par l'emploi d'une scie en bois qui prolonge et rend encore plus insupportables les souffrances du martyr. On le voit, notre narrateur se tient ici de nouveau sur le terrain biblique, et par une combinaison très intelligente il a réussi à donner plus de relief à son conte.

LA PRÉTENDUE INFLUENCE DU PARSISME

Les traducteurs modernes de notre apocryphe : MM. Basset, Beer et Charles, sont d'accord pour regarder le martyre d'Isaïe

comme un emprunt à la légende avestique concernant la mort par le sciage infligée au roi Yima ou Djemchid par *Spityura* ou *Spitûr*. Ils s'appuient sur un poème persan publié par M. Larionoff. M. Basset a donné un résumé substantiel de l'état de la question, qui fait bien orienter le lecteur. Je ne puis mieux faire que de le citer intégralement :

« La mort d'Isaïe et le genre de supplice qu'il subit paraissent être une tradition récente chez les Juifs. On en trouve des traces dans un commentaire de la Michna et un commentaire hébreu inédit qu'Assémani a fait connaître. D'après le premier, Isaïe aurait été enveloppé par un cèdre ; suivant le second « il s'enfuit ; un caroubier ouvrit ses flancs et l'enveloppa. On amena un menuisier qui scia l'arbre et le sang d'Isaïe coula ». Ces détails manquent dans la version juive ou chrétienne de l'Apocalypse, mais ils se rencontrent dans la légende persane de Djemchid (Yima Khchaêta du Zend-Avesta), qui, ayant pris la fuite devant Zohak, resta caché pendant cent ans, et apparut un jour dans la mer de Chine où il fut scié par Zohak dans un arbre. Telle est la version sommaire que donne Ferdaousi dans le *Châh Nâmeh*, mais un poème pehlvi renferme plus de détails[1] : « Cet arbre s'entr'ouvrit par suite de la bonté de Dieu pour que le roi Djemchid se cachât à l'intérieur. Zohak, ce tyran (sanguinaire) et le diable malfaisant ne soupçonnèrent pas qu'il était là. Il se cacha dans l'intérieur de cet arbre ; chacun d'eux fut désappointé à cause de lui. Mais Iblis, démon impur et tyrannique, connut ce qui était arrivé. Ce Satan de mauvaise nature dit à Bîver[2] : Djemchid est sans doute à l'intérieur de cet arbre. Alors ces deux malfaiteurs s'approchèrent pour le tuer. Ils ordonnèrent à un menuisier d'apporter une scie et se mirent à scier l'arbre avec une grande joie. Lorsque la scie vint à scier le corps du roi Djemchid, le soleil disparut de ce monde. Alors ils s'en allèrent. Le lendemain, ce même Iblis et Bîver revinrent tous deux vers ce malheureux. Ils examinèrent l'arbre et furent stupéfaits de voir qu'il était resté

1. Larionoff, *Histoire du roi Djemchid et des divs*. Journal asiatique, juillet-août 1889, p. 79-80.
2. Surnom de Zohak.

entier par la volonté de Dieu. Ils ordonnèrent de nouveau de le scier, et de nouveau lorsque la scie fut sur le point de couper (toucher) Djemchid, la nuit apparut (sur la terre). Puis Zohak et Iblis le malfaiteur firent allumer du feu en bas de l'arbre qu'ils avaient coupé... Le troisième jour, ils coupèrent l'arbre du roi Djemchid qui dut, à son grand désespoir, se séparer de son âme douce. » M. Larionoff fait remarquer la ressemblance qui existe entre ce récit et celui de la mort d'Isaïe, tel que le rapportent les commentaires hébraïques et aussi les écrivains arabes. D'après Tabari, Isaïe, persécuté pour avoir blâmé les Juifs, s'enfuit et se cacha dans un arbre, auquel Dieu ordonna de s'ouvrir. Mais Iblis saisit un pan de son manteau au moment où l'arbre se refermait et le dénonça ainsi aux Juifs qui scièrent l'arbre et le prophète. Il faut sans doute, comme le pense M. Larionoff, voir dans le Zend-Avesta l'origine de la légende du supplice d'Isaïe. Le fait que celui-ci a trouvé asile dans un arbre explique l'expression « scie de bois » ou « scie à bois », devenue obscure dans les récits occidentaux[1]. »

Mais cette conclusion repose sur des prémisses qui ont grandement besoin d'être rectifiées :

1° En ce qui concerne l'âge du *Martyrium*, il appartient, sans la moindre contestation, au Ier siècle de l'ère chrétienne, puisque le supplice du sciage est déjà mentionné dans un écrit évangélique comme ayant été infligé à un prophète (Héb., XI, 37). On déclare cette mention douteuse parce que le nom d'Isaïe n'y est pas formellement donné. Bien à tort. L'auteur de l'épître, qui parle en général des persécutions de tout genre dont les prophètes avaient été les victimes (v. 36-38), ne devait et ne pouvait les mentionner nominalement. Il ne fournit pas non plus de noms propres dans les versets précédents consacrés à l'énumération des œuvres glorieuses que les mêmes prophètes avaient accomplies dans le monde ingrat où ils vivaient. Cet auteur présumait au contraire que ses lecteurs juifs feraient eux-mêmes le partage exact des actes et des souffrances entre les prophètes auxquels il fait allusion. En

1. R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français*. Paris, 1894, p. 4-6.

un mot, il était sûr que tout lecteur juif reconnaîtrait le prophète Isaïe dans le supplicié par le sciage, car la légende juive n'attribue à aucun autre prophète une mort de ce genre. Par cela seul, l'antériorité de cette légende à la codification du christianisme devient absolument évidente ; sa mention littérale dans l'*Ascension d'Isaïe* (I, 9), qui ne peut pas être postérieure à la seconde moitié du Ier siècle après le Christ, en garantit la solidité, et les témoignages de Justin et d'autres Pères de l'Église forment déjà un surcroît d'évidence. Comment peut-on donc dire que cette légende paraît être une tradition récente chez les Juifs ? Le Talmud ne présente que le développemen de la légende du *Martyrium*, une sorte de commentaire populaire qui en explique et paraphrase certaines circonstances qui leur paraissaient obscures dans le récit primitif[1].

2° A ce récit, dont la date inférieure s'arrête au Ier siècle de l'ère vulgaire, on oppose un poème persan que le rôle accordé à Iblis trahit comme postérieur à l'islamisme. Est-il au moins rédigé en pehlvi ? Non, il est composé en persan moderne, bourré d'expressions arabes et d'idées musulmanes. Djemchid, Zohak, Bîver, sont des formes propres au Châh-Nâmeh ; Iblis, Satan, l'intervention fréquente de la volonté de Dieu, l'obscurcissement du soleil au moment propice, l'allumage du feu au bas de l'arbre par Zohak et Iblis constituent une série de conceptions religieuses absolument contraires au mazdéisme. Le seul trait qui rappelle l'Avesta est le supplice par le sciage dont Djemchid aurait été victime. C'est bien peu pour qu'on puisse parler d'une ancienne tradition perse, et surtout pour attribuer à celle-ci une influence sur un récit écrit pour le moins mille ans auparavant.

3° Enfin, j'ai regret de le dire, l'argument principal qu'on produit en faveur de l'opinion que j'examine repose sur la traduction inexacte d'une expression du *Martyrium*. J'en ai déjà parlé plus haut ; je suis obligé d'y revenir. Isaïe n'a pas été scié avec une scie ordinaire, qui est en fer, mais avec une scie

1. Ceci explique les paroles d'Origène dans sa lettre à Africanus (c. 9). Après avoir mentionné l'Apocryphe, il ajoute que les Juifs l'ont interpolé à dessein de mots inutiles, afin de le discréditer !

en bois, dans l'intention barbare de faire durer ses souffrances afin d'en pouvoir jouir plus longtemps. Cette interprétation, exigée par l'expression bien pesée *bamošarta ʿëtz*[1] du texte éthiopien, est attestée par le correspondant grec ἐν πριόνι ξυλίνῃ, conservé par Justin Martyr. Il n'y est pas question de la fuite d'Isaïe dans un arbre ni du sciage de l'arbre ; Isaïe n'a pas cherché à fuir, sachant que Dieu lui-même lui a préparé ce sort, ou, comme il le dit d'une manière pittoresque : lui a mêlé ce calice. Sans cette force majeure, il eût pu se réfugier sur le territoire de Tyr ou de Sidon, où ses compagnons s'étaient rendus par son ordre. Il est donc inexact de dire : la fuite dans l'arbre a été le point de départ pour l'emploi de la scie ; c'est, au contraire, l'emploi insolite de la scie comme instrument d'exécution qui a été expliqué plus tard par la fuite également insolite dans un arbre de la part d'Isaïe. Dans la légende persane, le cas est inverse : Djemchid se réfugie directement dans l'arbre et le sciage en est la suite. Mais, tandis que, dans le cas d'Isaïe, le sciage s'explique par un précédent historique, celui de Djemchid n'est pas motivé par les mœurs locales, et l'ouverture de l'arbre pour lui prêter un asile momentané est, en désespoir de cause, attribuée à un caprice de la Divinité.

Nous sommes maintenant à même de tracer la marche et le développement naturel de la légende juive relativement au martyre d'Isaïe, depuis sa naissance jusqu'à son passage chez les auteurs musulmans arabes et persans. Un agadiste pharisien antérieur à l'ère chrétienne crut pouvoir conclure d'une expression de Jérémie, I, 19, que le prophète précédent, Isaïe, avait été victime d'une mort violente, puis, en rapprochant le récit de II Rois, XXI, 16, concernant le massacre d'innocents ordonné par Manassé, il se vit confirmé dans l'idée que ce roi fut le meurtrier d'Isaïe. La légende s'étant répandue dans les écoles, un scribe en fit le sujet d'un conte populaire d'un souffle dramatique, où le beau rôle est accordé aux vrais prophètes, et le mauvais rôle à Manassé et aux faux prophètes inspirés par Satan. Comme acteur principal il créa le personnage néfaste de Bechira, Samaritain, apostat feint qui conserve la haine de ses

1. Dillmann correctement : *serra lignea*.

compatriotes pour les prophètes de Dieu, et en particulier pour Isaïe, qu'il accuse tout particulièrement d'avoir prétendu dépasser Moïse, le prophète unique de la secte samaritaine. Pour satisfaire en même temps la rancune de son auxiliaire de nationalité chananéenne[1], il fait exécuter Isaïe par le supplice du sciage, en employant par surcroît une scie en bois, afin de jouir plus longtemps des tourments du malheureux. Satan profite de l'occasion pour attirer Isaïe dans son parti, mais la victime meurt fidèle à Dieu.

Ce récit agadique, écrit en hébreu et traduit aussitôt en grec, fut une des sources capitales des auteurs évangéliques. Non seulement ils en acceptèrent la démonologie et les idées religieuses, et le fait du martyre d'Isaïe, ils imitèrent la tentation de ce prophète pour composer une tentation analogue pour le compte de leur héros. Un ou deux siècles plus tard, un auteur chrétien enchâssa le *Martyrium* dans la compilation connue sous le titre de l'Ascension d'Isaïe.

Chez les Juifs, le texte hébreu du *Martyrium* semble s'être perdu au temps des premiers Tannaïm, par suite du discrédit jeté par les chefs de l'École sur les livres postbibliques ou apocryphes. La démonologie se modifia considérablement, peut-être par opposition au christianisme, mais, tout en éliminant l'ingérence de Satan, le fait que Manassé fit scier le prophète Isaïe fut généralement admis; cependant, sans insister sur la matière de la scie employée, et R. S. Ben-Azzaï, Tanna du IIe siècle, le trouva mentionné dans un rouleau de famille (מגלת יוחסין) qui, chose curieuse, paraît exprimer le sentiment de ses contemporains sur la naissance de Jésus (איש פלוני ממזר מאשת איש). On admit naturellement qu'une allusion à cette légende, devenue alors une tradition, devait être comprise dans le récit des meurtres de Manassé (II Rois, XXI, 16), et on la trouva dans la première partie de ce verset : « Et Manassé versa aussi des flots (litt. « excessivement beaucoup ») de sang innocent, au point d'en remplir Jérusalem d'un bout à l'autre (litt. « de bouche à bouche », פה לפה). » Remplir une grande ville de

1. Le terme « chananéen » équivaut, chez les rabbins, à « païen » en général, sans distinction d'origine ethnique.

sang d'un bout à l'autre, s'est-on dit, est une hyperbole indiquant l'assassinat d'Isaïe, qui, égal à Moïse, [valait à lui seul tout le reste d'Israël] (וכי אפשר לבשר ודם למלאות את ירושלים דם נקי פה לפה אלא שהרג את ישעיהו שהיה שקול כמשה). La comparaison avec Moïse profite tacitement de l'adverbe פֶּה לְפֶה, qui rappelle l'expression analogue פֶּה אֶל פֶּה, « bouche à bouche », par laquelle la révélation de Dieu à Moïse est caractérisée dans les Nombres, XII, 8.

Voilà la base biblique trouvée à nouveau par les agadistes du IIe siècle ; elle ressemble nécessairement à la déduction de l'auteur du *Martyrium*, mais ne touche que le fait du meurtre. Restait à expliquer l'emploi de la scie, au lieu de l'épée qui est l'instrument de supplice ordinaire des rois. Comme les artifices de l'exégèse agadique ne suffisaient pas pour en découvrir un indice dans le verset précité, on inventa la fable de la fuite d'Isaïe dans un gros arbre, un cèdre, et on en expliqua la possibilité par l'effet magique du nom sacré. Puis, pour imposer silence à la dernière objection, à savoir comment on a pu reconnaître dans quel arbre Isaïe s'était caché, on se tira spirituellement d'embarras en alléguant que, dans sa précipitation, le prophète avait laissé traîner au dehors les *franges* de son manteau (ציציתה דגולתה). Le port des franges, dites *ṣiṣith*, aux quatre pans du manteau, est ordonné par la Loi (Nombres, XV, 38-39) afin de se souvenir constamment des commandements de Dieu, et l'on pensait naturellement que le manteau d'Isaïe en devait être garni. Ce sont ces franges qui trahirent sa présence dans l'arbre et il ne resta qu'à faire scier en même temps l'arbre et le prophète. Une agada ajoute que la scie coupa Isaïe à la bouche, afin de lui faire expier le tort qu'il avait commis d'appeler Israël « peuple aux lèvres impures » (עם טמא שפתים, Isaïe, VI, 5) ; il y a là encore une déduction latente de la locution פה לפה, citée ci-dessus. C'est le dernier développement de la légende dans les milieux juifs.

Du judaïsme talmudique, notre légende est passée dans le monde musulman par l'intermédiaire des convertis et des rabbins que la curiosité arabe aimait à consulter. Le récit de Tabari (*Annales*, éd. de Goeje, I, 2, Leide, 1881/2, p. 614.

645) ressemble de tous points à celui du Talmud de Jérusalem. Les franges y jouent le même rôle que dans cette version (*faakhadha bihudbatin min thaubihi*), mais avec l'addition que c'est Satan qui, en courant après le fugitif, saisit une frange de ses vêtements et indique ainsi l'arbre hospitalier. Il n'y a nulle trace ni du cèdre, nommé pourtant dans le passage hiérosolymitain, ni de la mention du nom sacré par laquelle la version babylonienne explique l'entrée dans le cèdre[1]. La première omission vient simplement de ce que l'espèce précise de l'arbre a paru négligeable au conteur arabe qui, fidèle à sa source, laisse indécise la cause qui a fait que l'arbre s'ouvrit pour recevoir le prophète. En admettant qu'Isaïe avait dû se rendre invisible pour échapper à ses ennemis, le râwî musulman se vit obligé de faire intervenir Satan dans la poursuite comme dans la saisie de la frange. C'est la seule innovation qui soit survenue dans les écrits arabes.

Enfin, des écrivains arabes, notre récit fut transmis aux conteurs persans, qui donnaient volontiers aux héros de leur ancienne mythologie une couleur islamique. Comme dans leur légende nationale Djemchid, le premier roi humain, fut scié par Spityura[2]; ils transportèrent sur le martyre royal les circonstances qui accompagnaient celui d'Isaïe, en en exagérant les proportions et en les parant de nouveaux détails, d'ailleurs absolument banals. Donc : 1° fuite; Djemchid fuit devant Zohak jusqu'à la mer de Chine[3] et y reste pendant cent ans; 2° poursuivi et reconnu par Zohak et le diable (= Ahriman), il se réfugie dans un arbre qui s'entr'ouvre par la *volonté de*

1. Voici la traduction de M. Barbier de Meynard du passage arabe : « Un arbre qui se trouvait sur son chemin se fendit pour lui et il (Isaïe) y entra. Mais le démon l'atteignit, et, saisissant une frange de son vêtement, il le leur montra. Alors ils mirent une scie par le travers de l'arbre, le scièrent jusqu'à ce qu'il fût coupé, et ils coupèrent en deux Isaïe au milieu de l'arbre. »

2. Vu le manque de tout autre détail ancien, il est prudent de laisser indécise la question de savoir si cette légende avestique dépend également du *Martyrium*.

3. La mention de la Chine est due au Bundehesh, qui fait de Nareç, frère de Djemchid, l'ancêtre des Chinois (Bund., XXXII, 10).

Dieu; 3° ses persécuteurs ignorent dans quel arbre il se trouvait, mais Iblis le malfaiteur le leur montre, et après les accidents que l'on connaît, ils réussissent à scier Djemchid au milieu de l'arbre. La frange, dont le conteur persan ne savait que faire, est remplacée par un troisième esprit malin d'origine islamique, Iblis, sans se douter qu'il est le même que Satan.

Il n'est plus difficile de tirer la conclusion : le poème persan sur la mort de Djemchid représente le dernier développement du récit du martyre d'Isaïe; l'influence perse est une chimère qui s'évanouit devant les recherches sérieuses.

J. HALÉVY.

Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes.

(*Suite.*)

---

15. (P. 516.) הנהי על כוהי
16. למעמל
ברצו כברת
« Par Muʿamil ; par la grâce de Kabirat. »
17. *a*) בנהי דינמכחעה
b) בנהי סמאגא
18. בנהי בסרת נמאהל
19. בנהי תים בתעה
20. הרצו סגן על ודדי
ב
21. (P. 517.) דיהעק
22. הרם סעדן על וסד
23. למבח
24. בנהי אהלנר
25. ויליטודדי מעהע
26. *a*) לועהלחגמרם
b) ההחין
c) (P. 518.) לממרד
27. תרגיהנב בנהי אמת
תתאהד··ן
28. (De g. à dr.) ודת לסלם ואשדתם
29. עבד סן ודד עם שכל
« ʿAbdṣin, [fils de] Wadd, [fils de?] ʿAm, [fils de] Šakl. »
30. לחב ממרצו
31. אגאן מכלמת
32. הרצו חצי

33. (P. 519.) למחר
בנהי אתם ודקר
הרצו עצדן
34. גתדטכמע
35. צבחן
36. ועבדדז
37. הנהי אתם תם עמד
38. (P. 520.) בנהי ראחנמתם עם
39. חדאבעאוחבי
40. מעד אתרנמצבל
41. ען מלך
הרצו ודד ד
42. להנבהנבל הדבלן
43. הרצו ערבן מדרת
למאגב
44. הכהן חאלין
« Le Kahin... »
למבסלה
45. תרת וחבלחנתע
46. בנבנתרתע
47. ודדת פאמת
48. הרצו סעדן
למאיב
49. למאיב
הועל
המדחו

50. (P. 522.) משוק כבר פי

לתלבים

51. הרצו הבל ימנברי

« Que Hobal (?) gratifie Is. . »

ותנארתתחם

53. (P. 525.) הרצו אתמן ודד

למופדהו

54. הרצו אתמן א

« Qu'il gratifie Atman-Al-Muwafid, lui (?). »

56. (P. 526.) סקמרדם

ה[ר]צו לנפזמן החקם

57. ואנבפשץ

58. למופד

59. הרצו ארתמן אחוי

למופד

60. הרצו וכותבמשחע נעם

86. (P. 530.) צחל

בנהי ודד אבלע

בנחי ודד גדן

87. הכהל על הגו

88. (P. 531.) הנהי סעד גל ועל לו

89. *a*) בנת אמצינעת

חלב מתחרמר בן

b) הרצו | קם | מקדם

« Que Qaum gratifie Mqdm. »

c) למלדב

« Par Mandab (?). »

90. למעמרים

91. (P. 532.) הרצו חצי ד אבת

« Que Ḥṣy gratifie Dhu-Abt (?). »

92. העדבסמ צבן

דמה חדמ אלרג

93. מיההע

El-Ktêb.

(P. 641.) לעידה עזז ערב

« Par ʿAîda, [fils de] ʿAzîz, [fils de] ʿArab »

Têima.

1. (P. 642.) בנהי קד בן מבברצב

2. הנהי בכם על שאלב

הנעל

3. הצת רצו ודד הסרם

דבנ · · למצחם

4. המע י האלת הצת בה

בעדה למעוב

5. (P. 643.) האלה אבתרערמכנם

למחר צת

חלאנעיכדנך

6. הרצו אחע על עמל

7. בנהגחכר

8. ערבן ודד דנחע

9. (P. 644.) תרכנודד

10. האלה דאל | קם | מאמית

למכחח

11. *a*) הנהי | אתם | לדנאל |

« Que Atam protège Danêl. »

b) לתמדד |

12. לכבדד ודד

13. (P. 645.) ברצ מהד למדדל

14. הרצ בדר יהתע

« Que Badr (la lune?) gratifie Y. »

15. ننبי ننהבתת בן הנכ

ססלד עתרלאל

16. לאבתר הבל

17. (P. 646.) בדין ודד אמת

לסדיהבר

18. סתהברן מעהל

19. הנהי בכם ברעלנ אלבהנער

20. ברלת ממו

22. (P. 647.) בנהי נרסת

23. המתאת

1. (P. 743.) תהענב

2. תתהחב

B

P. 45. *a*) ודדפ

« Wadd. »

La lettre פ qui termine le nom propre est inexplicable. Est-ce une combinaison de בן pour *bana*, « a construit » ? Ou bien est-ce un נ mal fait ?

P. 46. *a*) ייתד

נמלי

		עלימלי
	b)	ודדתפי
		ואנשלק
P. 55.		לבנ
		עזרן דמע
		מק · ו
P. 56.	*a*)	מקם
	b)	למעמיל
	c)	לנחדע
P. 57.	*a*)	למבל
		עד נאלת
	b)	עד נח
		למע
	c)	למבל
	d)	הרצוברקקת
P. 58.	*a*)	ודד בן
	b)	למקם
	c)	ואנאנצר
	d)	צורהאת
	e)	נקבילה
	f)	רמים
	g)	והוע
	h)	וקנחדע
1. (P. 80.)		ודדנוא
2.		ודן גזל
3.		ודדנצהנת
4.		ואן גבן

« Et moi Gabin (?). »

5. סקם נרנהו
6. לנהב
7. ודמחרמת
8. ודמחרמת
ואנמלדם
9. ואל ממעך
10. ודחב
11. סרת
12. ודסבן
13. לבלר
14. לברי
15. ואל פרצס
16. ודחך
18. (P. 81.) ודדנע
19. לנהקת נעם
« Naḥqat possède des autruches (?). »
25. ודר
26. לכנעם
28. קועתנ לבסל וענקה .. ת
29. (P. 82.) חלבת חלם בן אחלץ
« Ḥalbat Ḥalim, fils de Akhlaḍ. »
30. לעבד אל בסחן
« Par ʿAbd Al-Bistan. »
31. סבדדת חזא
4. (P. 84.) חבת
5. לחדדת
ומני

6. עדן דמית

7. עדנדיפת

8. ואנולל

9. ודדן ואל

10. (P. 88.) דה לבל

« Ceci appartient à Bil. »

23. (P. 90.) יתרא תעב

24. (P. 98.) ודדמעלו

ודדמוז

29. (P. 99.) ואנמראשם

Rocher El-Ça'lîka.

1. (P. 101.) ויפקיה

2. דדהעפא

3. דדקתע

4. דד דקע

6. תקבלש

7. ודפרמסע

8. עביבעיו (עבדכעדו ?)

9. (P. 102.) סקמב

3. (P. 223.) תמתן

8. אהלאכנהעד

(P. 158.) ולילחצף

Sur un bloc.

8. (P. 253.) פאסא

49. (P. 263.) ודדב

G. Arqoub.

76. (P. 269.) והו

77. וקר

78. וקפקמדת

Au sud du G. Kharam.

1. (P. 275.) ודת לסמדבל

« Et ceci appartient à Samadbil. »

5. (P. 276.) ודדפלן

1. (P. 278.) סבלזבמלאתר

גלבא

Entre les jambes de la 3e chamelle.

10. (P. 281.) *a*) והנבך

b) ודד פמלך

« Wadd et Malik (?). »

12. והנקלב

13. ודדפמפ

14. ול בן כן

« Wal, fils de Kan (?). »

17. (P. 282.) ודדפגפס

18. מדנד עסמנך

19. *a*) דדול

בן חכמל

b) דן חאבמר

27. (P. 283.) בן בלם

דן חם

« Celui-ci est Kham, fils de Balam. »

32. (P. 284.) מן רבע
« De Rabîᶜ (?). »

33. תתב

34. לעינבדן

53. (P. 286.) *a*) ואנעל

b) ודדיצן

(De bas en haut) *c*) זב בת אבלי
« Zib, fils de Ablî (?). »

d) ודדפוח

e) ובנגבל (ובששבל ?)

f) ודדפבשע

54. ונעדת

55. ודדפבס

El ᶜAḍamiyat.

19. (P. 293.) ודדבדי
ובניצת

63. (P. 297.) ודדתפתי

83. (P. 300.) אלמו

Près d'un q'ar (p. 308).

1. עבב

2. לאסמנת
« Par Aus-Manat. »

3. ודד בן צמת
« Wadd, fils de Ṣmat (?). »

4. (P. 309.) דפמן
« Dhû (?) Faman (?). »

5. דן פלמת בן עדי

« Celui-ci est Falimat, fils de ʿAdî. »

6. דן סלחב בן סלם

« Celui-ci est Salkhab, fils de Salim. »

7. חבב דמית

« Habib (?) de Miat (?). »

8. דן סק

« Celui-ci est Saq. »

9. (P. 310.) לוצבחע

« Par Waḍbaṭaʿ. »

10. לבחע

« Par Baṭaʿ. »

11. לדב

« Par Dubb. »

Ghâr el Hamâm (p. 373-376).

8. עפרפ

דבנחאל

ב

9. (P. 374.) סלונחנ

דיולמן

חב

10. חלו

19. (P. 375.) ב||| מבע מעם

בדח בנת יאל

« Badḥah, fille de Yaïl (?). »

21. ד·נ·מ·ח·ב·ד·ת·ל·פ·ת

Toutes les lettres sont séparées par un point.

22. דן שעב בן חית

« Celui-ci est Šaʿib (?), fils de Ḥiat (?). »

Qarat el-ʿAsâr (p. 391).

17. אלעבע

48. (A côté d'une inscription araméenne de 9 lignes.) (P. 418.)

דצקו בנת עבדמנת

« Celle-ci est Ḍaqu, fille de ʿAbdmanât. »

54. (P. 420.) *a*) נפת

סמעת מפנ

b) תנולדד מן אל חבי והא טלמת ואן מלכת

פאלמה אמאב

« Tanwal-Dâd des Al-Habi ; elle est méchante (?) et j'ai possédé... »

Le lien avec les deux lignes précédentes n'est pas clair.

c) (P. 421.) לפנחי חמנזלם

d) סמעך מן פלפן

« Sim-ʿAk de Falfan. »

e) ואן עמלת

וע

« Et moi j'ai fait... »

f) סנגב לבבי

64 *b*. (P. 425-426.) הצ

a) נע מתע נבת מס

« L'artisan (?) Mataʿ, [fils de] Nabat, [fils de] Mas. »

b) ודדת פעחלף

« Waddat et ʿAḥlaf (?). »

c) ודדת פ עת פ כתמת

« Waddat et ʿAut et Katmat. »

d) וכן פלן

« Wakan et Lann. »

e) ובנסלצם לחביב

« Et Ben Salṣam (?) à Ḥubaïb. »

f) (P. 426.) ודדת פעצם וכתמת

« Waddat et ʿAṣm et Katmat. »

Qabr Zebn (p. 440).

a) ודד פעתלת

« Wadd et ʿAthlat. »

b) לבת עקבי אל כן אנת עכן

« A Bat-Oqbî de Al-Kan ; tu... »

c) ודדן סית צבר

d) (P. 441.) ודדזהי

e) סתלאם

Khenbbit El-Tsemâtsîl.

a) (P. 459.) ודד פקנת

b) דן פחמת ענמת

« Celui-ci est Fatmat, [fils de?] Ghanimat. »

c) ודד פבלח

d) ודד עימת קמדד

« Wadd. Ghaïmat Qaum-Dâd (?). »

e) (P. 460.) דן פמלת

« Celui-ci est Foum-Allat (?). »

f) דֿן הֿבקֿר בר

« Ce bœuf est sauvage (?). »

g) דֿן דֿחב

« Celui-ci est Dhâhib (?). »

h) תֿיחחֿ דֿנעֿם

i) דֿמחבת

j) לעמוֿב

k) (P. 461.) יבמר בנעדֿת רֿמלֿת

l) ודדקמדֿת

« Wadd-Qâm (?) est celle-ci (?). »

m) P. 464.) לבן עתל

« Par Ben-ʿAtl. »

n) (P. 465.) עבת עֿחץ

o) (P. 466.) פֿרמת

p) ואן רפֿק

לרֿתֿעד

ערבת

« Je suis le compagnon (?) de Rathʿad, [fils de] ʿArbat. »

(P. 482.) דֿן וֿבֿצֿ בן עד

« Celui-ci est W.. (?), fils de ʿAd. »

a) (P. 491.) סתמסי

b) סֿתדֿמה

c) סֿתדֿבי

d) סֿתחֿה

G. Abou-Mghér.

9. (P. 499.) דֿן מחֿבֿמנל

10. סתדֿנס

11. ודד פקמלת

« Wadd et Qamilat »

12. ואנקעמת

13. דן לחדף

14. *a*) אל בד

« Celui-ci est Yakhduf (?) Al-Bad (?). »

b) (P. 500.) דלה בן מענת

« Dalah, fils de Maʿnat. »

22. (P. 502.) *a*) אן מלך בן חלה

« Je suis Malik, fils de Ḥalah. »

b) אן אח בן בחלת

« Je suis Akh (?), fils de Bahlat. »

c) אן מלך בן אסלם

« Je suis Malik, fils de Aslam. »

24. אתבח

וחמלך

« Atbakh et Khimalik. »

25. (P. 503.) אן אוס

« Je suis Aus. »

אן סעדו

« Je suis Saʿdou (?). »

38. (P. 505.) מחף בן בהן

« Mukhif, fils de Bahan. »

39. ואבלעכלב

40. אן סחחת

« Je suis Siḥâḥat (?). »

עתך

« ʿAtak. »

Qaṭ'at-Ouéîs.

52. (P. 522.) עלבת

55. (P. 525.) דן חרם ב[ן] תעלב

« Celui-ci est Ḥaram (?), fils de Tha'lab. »

Ghadir Hesou 'Alîâ.

1. (P. 604.) לחמלת

« A Têmallat. »

2. ילכאל

« Yal-Kaïl (?). »

Têîma.

21. (Cartouche, p. 647.)

a) למלת בן דו

« A Millat, fils de Dhou. »

b) דן עמל

« Celui-ci est 'Amil (ou un chameau). »

24. (P. 648.) *a*) לאקום בן וכית בן מר

b) בוכית באעה

« A Aqwam, fils de Wakayat, fils de Murr, fils de Wakayat... »

דהב ותובלדת

El-Arqoubiyeh.

a) (P. 743.) צבתה

b) ענץ

c) הרבא

d) וכל

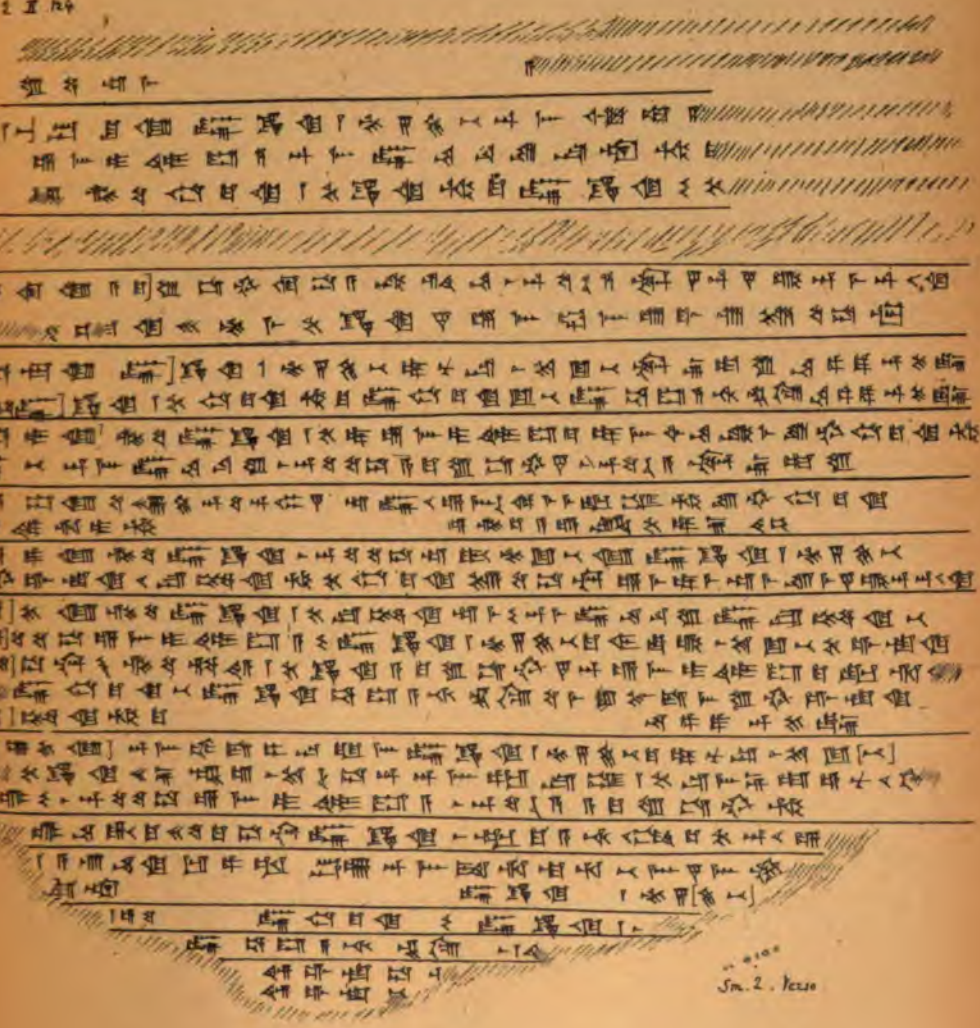
e) נבת

f) ענב

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

Présages assyriens relatifs aux événements publics.



. . . . . .
šumqutim[1] ummâni alâni a. . . . . .

[ina] arah Dûzu û šar Akkad.ki ana šatti v kan imât ilâni HUL-at (?). . . . . .
nišê i.bir.ra.a ilâni šarru na.qa.ru hušahhu ibaši.ma. . . . .
û tibu.ut Elamtu.ki ana mât Akkad.ki ibaši.ma šar Akkad.ki ⲥ mât. . . . . .

. . . . . .
. . . . . .

---

5 [ina arah Tašritu û abu]b epir.tim eteli palû ikân ina erib ilu Šamaš tahâzu iššakan ŠA.GA.AN.ME šamê u irṣitim
. . . ki XXX šanâte mât Akkad.ki iššakan nišê babe êkalli rûbi KAR.tu illa.ak.

[ina arah Arahsamnu û šar] Akkad-ki ana šatti v kan imât mâr la mutaddi kussâ iṣabat tahâzu sa.ad.ru na.pa.aš ilu Nisaba
[tibu.ut šar] Akkad.ki ana mât Elamtu.ki ibaši.ma šar Elamtu.ki iṣabat šâr. kib.ra.a.ti EN.EL na.pa.aš ilu Nisaba

---

[ina arah Kislimu û] tibu.ut šar Akkad.ki ana mâti iṣahir nišê i.bir.ra.ma mârê lim.na idabubû šumqu.tim. Elamtu.ki ibaši
10 [šar]ru imât ilâni šarru na.qa.ru ina ṣit ilu Šamaš abub epir.tim iššakan iha erib ilu Šamaš tahâzu sa.ad.ru

---

[ina] arah Tebêtu û ûmu XXVIII kan atâlu ilu Šamaš iššakan ana ali šarri u nišê.šu šulme me.šir.tum ibaši šumqu.tim Elamtu.ki
u a.har.ri.i ibaši é.zi.iz mili ebur mâti iṣahir
— *hi.bi* —

[ina] arah Šabâtu û tibu.ut šar Akkad.ki ina ṣit ilu Šamaš alu ZAG.MU iṣabat û šar Akkad.ki ana šatti v kan imât
šumqu.tim mar.tu.ki u SU.EDIN.ki ibaši mât Elamtu.ki KAR.tu illak nišê mârê alâni imaqqutû ŠA.GA.AN šamê u irṣitim

---

15 [ina arah] Addaru û tibu.ut šar Akkad.ki ana mât SU.EDIN.ki alâni ⲥ ilâni šarru na.qa.ru šar SU.EDIN.ki imât

1. L. 1-4 = Rm. 2, II. 124, 5-29 = Sm. 2, verso.

[ina ṣit]^{ilu} Šamaš nišê i.bir.ra.a ⸗ šar Akkad.ki ana šatti v kan imât. ma manzaz pâni kussâ iṣabat mât Aharrê.ki

[KAR.tu] illak ⸗ tibu.ut âribi ana mât Akkad.ki abub epir.tim iššakan nišê i.bir.ra.ma šar.ri. . . . .

. . . . . šar Elamtu.ki imât šar Akkad.ki kib.ra.a.ti EN.EL ûmê rûqûti šumqu.tim Aharrê.ki

[u SU]EDIN.ki ibaši.ma na.pa.aš^{ilu} Nisaba

---

20 [ina arah Addaru arkû û] ilâni kibrat arba'i ittallahû šar Akkad.ki ana šatti v kan imât.ma mâr la mutaddi kussâ iṣa[bat].

. . . mât Akkad.ki man.ni^{ilu} Bêl kussi.šu uka.an ilâni šab.su.tum ana mâti itârûni ṣi.é.nu u ⸗ ////

. . . û ⸗ ina ṣit^{ilu} Šamaš nišê i.bir.ra.a ina.erib^{ilu} Šamaš abub epir.tim ibaši.

. . . ú.na.qir.ma 20 û.ma illak šar Akkad.ki ina ka.ma.a.ti irabbiṣ mâtu ilu (?) u nišê. . . . .

. . . [^{ilu}] A.nun.na.ki ip.pa.al.sah ilâni it.tal.la.hu mitûti iššaknû mun. . . . .

25 . . . huš]ahhu šar Akkad.ki ana šatti v [kan imât]. . . . .

. . . . . é.tu šar Elamtu.ki ⸗ šar Akkad.ki ana. . . . .

. . . šar kib.ra.a.ti EN.EL . . . . .

. . . . aharrû illak . . . . .

. . . . . aharrû illak . . . . .

. . . . . .

TRADUCTION

. . . . . .

défaite de l'armée, les villes . . . . . .

Si au mois de Tammouz » , le roi d'Akkad mourra dans cinq ans; les dieux. . . . .

le peuple souffrira de la faim, les dieux (seront) le fléau du Roi, famine. . . . .

ou : incursion des Élamites dans le pays d'Akkad et (contre) le roi d'Akkad; le pays. . . . .

. . . . . .

---

5) Si au mois de Tishri » , un tourbillon de poussière s'élèvera, le *palû* sera affermi, à l'occident on livrera bataille, ŠA.GA.AN ^{mé} du ciel et de la terre.

. . . . . *ki* , 30 ans le pays d'Akkad tiendra bon, les gens (qui habitent aux) portes du palais magnifique courront à leur perte.

Si au mois de Marcheschvan » , le roi d'Akkad mourra dans cinq ans, le fils d'un inconnu s'emparera du trône, bataille rangée, beaucoup de blé.

Incursion du roi d'Akkad en Élam, le roi des légions s'emparera du roi d'Élam, EN.EL, beaucoup de blé.

Si au mois de Kislev » , l'incursion du roi d'Akkad dans les pays sera sans portée, le peuple souffrira de la faim, les jeunes gens conspireront, défaite des Élamites,

10 le Roi (?) mourra, les dieux (seront) le fléau du Roi, à l'orient s'élèvera un tourbillon de poussière, à l'occident bataille rangée.

Si au mois de Tebet » et que le 28 il y ait éclipse de soleil, la ville, le Roi et son peuple seront en bonne santé, accroissement de la production, défaite des Élamites,

Vent d'ouest, crue violente, la récolte du pays sera faible — *effacé* —

Si au mois de Shebat » , incursion du roi d'Akkad, à l'orient ZAG.MU s'emparera de la ville, *ou :* le roi d'Akkad mourra dans cinq ans,

défaite de la Syrie et du SU.EDIN ^{ki} , l'Élam courra à sa perte, le peuple, les habitants des villes seront frappés, SA.GA.AN du ciel et de la terre.

---

15 Si au mois d'Adar » , incursion du roi d'Akkad dans le SU.EDIN ^{ki} (et contre) les villes, les dieux (seront) le fléau du roi, le roi du SU.EDIN ^{ki} mourra,

à l'orient, le peuple souffrira de la faim, le Roi d'Akkad mourra dans cinq ans, un *manzaz pâni* s'emparera du trône, la Syrie courra à sa perte; nuée de sauterelles dans le pays d'Akkad, tourbillon de poussière, le peuple souffrira de la faim, *šar.ri*. . . . .

. . . . le roi d'Élam mourra, le roi d'Akkad EN.EL les légions pendant longtemps, défaite de la Syrie

et du SU.EDIN ^{ki}, beaucoup de blé.

---

20 Si au mois de Véadar » , les dieux des quatre régions seront bouleversés, le roi d'Akkad mourra dans cinq ans, le fils d'un inconnu s'emparera du trône,

. . . . . le pays d'Akkad, de qui Bêl affermira-t-il le trône? , les dieux irrités se tourneront contre le pays , les moutons et . . . . .

. . . . . ; à l'orient le peuple souffrira de la faim, à l'occident tourbillon de poussière.

. . . . . il anéantira, il marchera 20 jours, le roi d'Akkad campera devant le mur d'enceinte, le pays, les dieux (?) et le peuple. . . . .

. . . . . les Annunaki frémiront, les dieux seront bouleversés, il y aura (beaucoup de) morts. . . . .

25 . . . . . famine , le roi d'Akkad mourra dans cinq ans . . . . .

. . . . . le roi d'Élam ; le roi d'Akkad contre. . . . .

. . . . . le roi des légions EN.EL. . . . .

. . . . . marchera vers l'ouest. . . . .

. . . . . marchera vers l'ouest. . . . .

. . . . . .

REMARQUES

1. *û*, ailleurs][, représente l'indication du fait qui, suivant qu'il se produit tel mois ou tel autre, présage pour l'année tels ou tels événements; cette indication est donnée une fois pour toutes, au début, à propos du mois de Nisan.

Ana šatti V *kan*, littéralement : « jusqu'à la 5ᵉ année », d'ici cinq ans.

5. A.MA.RU = *a . bu . bu*, d'après Reisner, *Sum . Bab . Hymnen*, 7. 20, 17.15 a, 21.18, 38.8, 39.23.

IŠ-*tim* = *epir.tim*. Voir Scheil. *Délég. en Perse*, II, 73.

6. KAR . *tu* = *karmutu*, ou *ubbutu*. Cf. : *mâtu ub . bu . tu illak*. K. 270. III. 21. (Craig., *Astrol. Astron. Texts*, p. 22).

9. *mârê* signifie peut-être bien ici : « habitants des villes ». Cf. l. 14, *nišê mârê alâni*.

12. <, idéogramme du dieu Adad, a sans doute le sens de *šâru*.

18. Dans *ru* . GID . DA meš, *ru* ne peut être que la première syllabe du mot *ruqûti*. CH. VIROLLEAUD.

Un Mot dans l'inscription de Mésa.

L'opinion de M. Halévy, qui voit dans קרחה une partie de la ville de Dibon, a été déjà émise, il y a trente ans, par M. Nöldeke, comme je le vois maintenant par le dictionnaire de Gesenius, s. v. La difficulté que je signalais a donc, depuis longtemps, attiré l'attention de ceux qui ont interprété l'inscription. Il n'en est pas moins vrai que la lecture בקרחה me paraît fausse, au point de vue épigraphique, et que בקראה ou, ce qui n'est pas impossible, ואקראה, répondrait mieux au contexte.

Le *vav* de במות, dans mon article, était une simple faute d'impression. Il n'avait aucune raison d'être. J'ai, d'ailleurs, traduit le « haut-lieu » et j'avais écrit במת.

MAYER LAMBERT.

Rectification.

M. Clermont-Ganneau a eu la complaisance de me montrer un excellent calque de l'inscription juive de la mosaïque de Kafr-Qenna, que j'ai annoncée ci-dessus (1901, p. 375) sur la foi d'une mauvaise photographie publiée à Vienne. On y lit très distinctement les mots :

דיכר לטב יוסה בר	Soit mentionné pour le bien, José, fils de
תנחום בר בוטה ובנוי	Tanḥûm, fils de Bûṭa, ainsi que ses enfants
דעבדין הדה טבלה	qui font cette table.
תהי להון ברכתה	Soit à eux la bénédiction!
אמן	Amen.

Les suppositions de M. Clermont-Ganneau au sujet de la lecture des deux avant-dernières lignes se trouvent confirmées et toute autre lecture devient désormais impossible.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositions Parteien im alten Islam*. Berlin, Weidemannsche Buchhandlung, 1901, 99 pp. gr. in-4°.

Cette importante dissertation sur les parties d'opposition religieuse et politique dans l'ancien Islam contient deux études particulières dont l'une est consacrée à l'origine des *Khawârig*, la seconde à celle de la Šiᶜa ou Šiᶜitisme. Beaucoup d'auteurs ont déjà traité ces problèmes historico-religieux, jamais à ma connaissance, avec un pareil discernement des sources et avec une exposition aussi lucide et aussi pleine de faits. Les lecteurs de la *Revue sémitique* ne nous pardonneraient pas de réserver pour moi seul les résultats de ces recherches magistrales, que j'ai été mis à même d'examiner attentivement par suite d'un gracieux envoi de la part du savant auteur.

Le noyau des Khawârig ou révolutionnaires s'est séparé du parti d'ᶜAli après la bataille de Çiffin entre les Syriens, partisans de Muᶜawia, et les Irakiens, partisans du gendre du prophète Mohammed. Les Irakiens, commandés par le général Aštar, eurent le dessus, mais en voulant poursuivre leur victoire ils virent que les lances des Syriens portaient chacune, à sa pointe, un exemplaire du Coran. Aštar voulut passer outre, mais les Lecteurs du Coran (*qurra* pl. de *qârî*) obligèrent ᶜAli à arrêter le combat; puis un traité fut conclu entre ᶜAli et Muᶜawia en vue de confier le litige du Khalifat aux mains de deux arbitres. Deux Irakiens, Abou-Mousa et Aščath, servirent d'intermédiaires dans cette convention. A peine les termes du traité furent-ils répandus dans le camp, que ceux-mêmes qui avaient obligé ᶜAli à mettre fin au combat se tournèrent contre lui en lui reprochant d'avoir confié à *des hommes* le choix qui appartient exclusivement à Dieu (*tahkim*). Le retour de l'armée à Koufa fut plus triste qu'une défaite; douze mille guerriers ne voulurent plus y retourner et s'établirent d'abord à Haroura, ensuite à Naharwan; c'est le premier noyau des Khawârig, qui furent dans la suite les adversaires les plus acharnés non seulement d'ᶜAli mais de toute l'institution politique (*Gamaᶜa*) de l'Islamisme. Ce revirement subit de la part de compagnons aussi pieux que fidèles est bien étonnant. On voit dans l'affaire des Corans la preuve d'une trahison combinée entre Abou-Mousa et Aščath d'un côté et Muᶜawia et Amr de l'autre. M. Wellhausen, en invoquant le témoignage d'Abou Mikhnaf, le plus ancien narrateur de cet événement, montre que ces deux personnages ont été injustement accusés par les auteurs arabes plus récents qui ont cristallisé leurs suppositions en faits historiques. Les Syriens, se voyant perdus, élevèrent le Coran sur leurs lances pour indiquer qu'ils étaient des Musulmans aussi fidèles

que les Irakiens, et ceux-ci comprirent facilement le signal et furent pris de scrupules religieux; la trahison n'existe donc pas. Quant à la protestation contre ᶜAli, on ne peut non plus l'attribuer à une rivalité de classe entre les Lecteurs citadins et les Khawârig bédouins, attendu que depuis la Higra (la sortie de l'Arabie) la qualité de bédouins jadis commune à tous avait cessé d'exister. Les Kharigites conservaient beaucoup moins que les autres des liens de famille avec leur parents de l'intérieur de l'Arabie. Il n'y pas lieu non plus de considérer les Lecteurs comme une classe organisée; c'étaient des gens pieux qui récitaient des passages du Coran en guise de prière, jeûnaient et veillaient la nuit et se mortifiaient le front à force de prosternations. Ils enflammaient les combattants par leurs paroles et se faisaient souvent reconnaître par un costume ascétique. Une foule de ces Lecteurs se trouvaient chez les anciens Khawârig. Maintenant, à défaut de causes extérieures, la manière d'agir des Kharigites est-elle donc inconcevable? M. W. ne le pense pas et il l'explique par la nature même de l'islamisme, qui fait un devoir à tout croyant de combattre l'injustice et la transgression des ordres divins chez tout particulier et surtout dans l'organisation politique. Aussi longtemps qu'ils crurent qu'ᶜAli luttait pour le droit absolu de Dieu, le seul arbitre du Khalifat, ils lui restèrent attachés et l'aidèrent à combattre Muᶜawia, mais dès le moment que, de gré ou de force, ils l'ont vu traiter avec l'adversaire pour remettre le litige à des arbitres humains, ils ressentirent la grave erreur de leur objurgation précédente et tournèrent leur haine contre ᶜAli, qui combattait désormais pour lui-même et non plus pour Dieu. M. W. dit excellemment : « Les Khawârig sont donc un parti révolutionnaire bien prononcé, comme leur nom l'indique aussi, notamment un parti révolutionnaire pieux. Ils ne dérivent pas de l'arabisme, mais de l'Islam, et sont, relativement à la piété des virtuoses islamiques, les Lecteurs, pour la forme à peu près comme les zélotes juifs aux pharisiens. Matériellement, il y a cependant la différence que les zélotes combattaient pour la patrie, et les Khawârig seulement pour Dieu. » Si l'on ajoute que, d'une part, *l'acribie* de la piété des zélotes ne ressort d'aucun fait certain, et que, d'autre part, le zélotisme naquit dans l'effervescence d'une guerre contre l'étranger et cessa de se recruter après la guerre et ses convulsions immédiates, tandis que les Kharigites se réorganisaient partout en temps de paix et même avec le secours de non Arabes, la comparaison se réduit à bien peu de chose. Certaines croisades du moyen âge (les Khawârig se croyaient en possession de la vraie orthodoxie) contre les hérétiques auraient présenté plus de relief malgré la différence numérique des assaillants. L'auteur remarque, du reste très crânement, que les dissidents étaient des gens sérieux et convaincus, beaucoup plus généreux que les zélotes

juifs, et c'est pourquoi ils n'étaient pas plus mauvais que les hérétiques et les saints chrétiens (Es waren ernste und überzeugte Leute, weit edler *als die judischen Zeloten und darum nicht schlechter als die christlichen Ketzer und Heiligen*). Comme trait de conscience délicate, on raconte ceci : Un d'entre eux retira de sa bouche une datte exquise parce qu'elle ne lui appartenait pas. Un autre paya à un chrétien le prix d'un porc parce qu'il l'avait tué. C'est bien maigre pour se transformer en noblesse générale. Le fait que leur entrée en lutte commençait régulièrement par le meurtre prémédité du premier Musulman qu'ils rencontraient, dénonce un fanatisme sauvage. Au fond, leur douceur pour les étrangers et leur haine meurtrière pour les nationaux répondent exactement aux conditions du *Gihad* (la guerre sainte), lequel remonte lui-même au *compelle intrare* d'une part et à la parabole du vigneron de l'Évangile d'autre part. Cette influence est manifeste ; celle du juif Ibn Saba n'eût jamais produit un résultat aussi gros de conséquences.

Mais si le Kharigisme, qui forme l'extrême gauche de la Šiᶜa, ne doit directement rien au judaïsme, la Šiᶜa elle-même emprunte sa base religieuse au Pentateuque et sa base philosophique à la conception juive du partage de l'esprit prophétique. Cette thèse nouvelle, et au premier aspect assez déroutante, est démontrée par M. Wellhausen avec une science et une abondance de preuves incontestables. Se fondant sur la circonstance que Kaïsan, chef des Kaïsanîya ou Sabaïya, commandait les Mawâli de Koufa qui étaient en majeure partie des Iraniens, on a prétendu que le chiitisme comme religion était d'origine perse. C'est absolument contraire aux faits historiques les plus dignes de confiance. A son début le chiitisme marquait l'opposition de l'Irak au gouvernement syrien. Les Ašrâf marchaient d'abord avec les autres et leur donnaient même l'exemple de la révolte, mais après avoir été domptés par la force, ils se séparèrent des autres qui, par suite de leurs chefs tombés comme martyrs, se transformèrent bientôt en une secte enthousiaste et ennemie inconciliable de l'aristocratie des tribus. Moukhtar réalisa cette tendance et attira les Mawali dans le mouvement qui a toujours conservé un caractère théocratique et nullement national. La souveraineté de Mohammed passa tacitement à ᶜAli, le plus digne de ses familiers, de même que celle de Moïse à Josué. Il n'y eut que quatre imâms : ᶜAli et ses trois fils : Ḥasan, Husain et Muhammed ibn Hanafîya qui, d'après la légende, reste caché dans une grotte du Gebel Raḍwâ (près de Medina) pour reparaître aux derniers jours. Au point de vue du dogme šiᶜite, l'auteur de l'islamisme renaquit dans la famille d'ᶜAli, et sa renaissance spirituelle, dite *ragaᶜ* (« retour »), rappelle l'identification d'Élie avec Phinéas par les agadistes, tandis que l'adoration d'ᶜAli et des imâms comme des incarnations divines, semble être l'exagération du dogme chrétien,

car ces personnages étaient en même temps des mahdis, c'est-à-dire des messies. Chez les derniers Sassanides, la déification des rois ne semble pas avoir été en usage.

Martin Schreiner, *Studien über Jeschuʿa ben Jehuda* (Wissenschaftliche Beilage zum XVIII. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin). Berlin, 1900. — Dr. Adolf Schwarz, *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur*. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenlande (VIII Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, für das Schuljahr, 1900-1901). Wien, 1901.

Jeschuʿa ben Jehuda, avec son nom arabe Abou-l-Farag Furqân ibn Asad, est un des docteurs les plus renommés et les plus anciens de la secte juive des Caraïtes. Il a vécu vers la moitié du XIe siècle à Jérusalem, où les élèves affluèrent de tous les pays pour entendre son enseignement. Ses opinions, propagées par des disciples zélés, pénétrèrent jusqu'en Espagne et obligèrent les Rabbanites à les combattre dans divers écrits de polémique. Presque tous ses ouvrages sont encore inédits, deux parmi eux ont été traduits en hébreu, savoir un écrit sur les mariages défendus (ספר העריות) et un commentaire sur la Genèse (בראשית רבה). C'est à ces derniers ouvrages que M. A. Schreiner consacre des investigations sagaces et étendues et a le mérite d'éclairer le système du docteur caraïte, très difficile à démêler à travers la version hébraïque, si on n'est pas familiarisé avec les termes techniques de la philosophie arabe. Grâce à ses études antérieures dans ce domaine, M. Schreiner a réussi à vaincre toutes les difficultés et à nous faire connaître la relation intime de cet auteur avec la doctrine des Muʿtazilites musulmans. Cet accord si complet a fait dire au renégat Samual ben Yahyâ que les Caraïtes sont disposés à accepter l'islamisme. Chez les Rabbanites, la spécialité de leur conscience religieuse était assurée par leur attachement à la tradition. Il nous est impossible d'entrer dans les détails de cette curieuse dialectique; contentons-nous de poser le résultat de l'étude préliminaire relative à *l'Iʿtizal* de l'Islam. M. S. élimine successivement toutes les doctrines dans lesquelles on a cru reconnaître l'influence du mazdéisme, en montrant que certains dogmes muʿtazilites sont en pleine contradiction avec ceux des Zoroastriens. Quand on ajoute que la conversion d'Al-Mamoun au muʿtazilitisme est présentée par Masoudi comme un écartement complet des vues d'Ardašir ben Babek, on est porté à croire que l'iʿtizal, dans ses origines, n'a rien de commun avec la religion des Perses. Il ressort plutôt directement de l'ascétisme musulman (*zuhd*); les traditions (*hawâdith*) manifestent une connaissance très exacte d'une part de l'agada juive, d'autre part de l'Évangile et des

apocryphes et pseudépigraphes chrétiens. Il n'y a pas lieu de chercher une autre source. En ce qui concerne le nom de *Muᶜtazil*, c'était vraisemblablement de prime abord une épithète honorifique qui n'a pris le sens d'hérétique que par les adversaires orthodoxes ou Aśᶜarites.

Le livre de M. A. Schwarz est une étude fondamentale sur le syllogisme herméneutique dans la littérature talmudique. Ce syllogisme s'appelle chez les rabbins קל וחומר. Le savant auteur établit d'abord par des formes en usage chez les anciens écrivains que la prononciation habituelle *qal waḥomer* doit être modifiée en *qol waḥomer* (קוֹל וָחֹמֶר); קל est un nom formé de l'adjectif קַל, comme רֹב de רַב. Le sujet m'a énormément intéressé et il intéressera tous ceux qui, par un préjugé séculaire, n'ont vu dans les discussions halachiques qu'un ergotage embrouillé et incohérent; nous nous bornons cependant à indiquer seulement les divisions de cette étude très spéciale : Le première, sous la rubrique générale : *Le qol waḥomer*, comprend la théorie, la réfutation, la restitution, l'amplification et l'anticipation. La partie consacrée au développement du qol waḥomer traite la conclusion dans la Bible, à l'époque des Sopherim, la conclusion herméneutique, la conclusion herméneutique restreinte et sa forme. Dans la troisième division enfin, consacrée à la syllogistique du qol waḥomer, on traite la conclusion du spécial au général, la conclusion fautive et erronée, la conversion. L'exposé se distingue par une clarté et une méthode qui ne laissent rien à désirer.

Les deux travaux que nous venons d'annoncer font honneur aux séminaires rabbiniques de Berlin et de Vienne. Nous aurions été heureux d'y joindre le séminaire rabbinique de Paris, mais les successeurs de Raśi et des Tossaphistes font encore partie de la célèbre académie silencieuse d'Ispahan : et quand ils recouvreront la voix, ils feront, j'en suis sûr, d'excellents Ḥazzanim.

Eduard König, *Hebräisch und Semitisch, Prologomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen, nebst einem Excurs über die vorjosuanische Sprache Israels, und die Pentateuchquelle P. C.* Berlin, Verlag von Reuter und Reichard, 1901.

M. König s'est proposé de mener à conclusion les travaux préliminaires faits dans le dernier décénium sur la grammaire comparée des langues sémitiques, afin de préparer une base solide pour la composition d'une grammaire historique de ces langues. Après la discussion préparatoire sur l'origine de la langue, sur la direction principale de sa vie et sur la voie qui conduit à son investigation (p. 2-19), le savant auteur trace en détail les tendances effectives de développement dans les langues sémitiques modernes, les met en

parallèle avec les phénomènes des langues sémitiques anciennes, en conclut à l'antiquité relative des anciennes langues en même temps qu'il dégage la situation historique de l'hébreu en face de l'arabe, qui est, selon lui, le type le plus proche de la langue sémitique primordiale (*Ursemitisch*, p. 20-47). Dans ce qui suit sont exposées très soigneusement les opinions contraires à cette manière de voir avec une réponse à chacune d'elles. Comme conclusion générale, l'auteur présente le tracé suivant : Les Sémites s'écoulèrent vers le sud, au moins en deux courants. Une division passa plus à l'est près du Tigre et de l'Euphrate, dans la direction du midi : Sémites Assyro-Babyloniens. De là passèrent les Phéniciens et les Hébreux dans les demeures de la deuxième division qui se dirigea plus à l'ouest, également vers le sud ; ce sont les Araméens et les Arabes. Au point de contact de l'araméen et du phénicien se forma le dialecte de Zindjirli, et plus au sud, aux frontières de l'assyro-babylonien, se produisirent le minéen, l'hadramotite et l'éthiopien, Le sabéen est oublié ; ou bien doit-il être confondu avec l'arabe? Ses traits caractéristiques, la mimmation, l'article postpositif, le gros du vocabulaire, nous défendent d'y penser. Est-il un mélange de minéen et d'arabe? Alors l'éthiopien devait à plus forte raison être d'essence composite. On voit qu'aucun schéma ne peut encore rendre compte de la distribution réelle des langues sémitiques. On ne saisit pas non plus la raison qui ferait envisager les Abrahamides comme ayant parlé l'hébreu avant leur immigration en Palestine, tandis que la tradition les range dans la famille araméenne. Même les arguments en faveur de l'originalité de l'arabe ne sont pas à l'abri de toute contestation. L'arabe possède une série de consonnes emphatiques qui donnent aux mots une signification différente de ceux qui se composent des consonnes ordinaires. Mais comment sait-on que ce n'est pas un développement secondaire? Le fait que la dentalisation des sifflantes en araméen n'existait pas encore à l'époque assyrienne, autorise à présumer que ce phénomène a pu se passer aussi à une époque inconnue dans les langues du sud. Rien ne prouve que les Hébreux ont jamais prononcé le verbe חלל avec un *ḫ* doux, *ḫalal*, quand il signifie « profaner », et avec un *kh* dur, *khalal*, quand il signifie « transpercer », d'où חָלִיל, « flûte ». N'y a-t-il pas un bon nombre de mots qui ont deux sens différents tout en présentant les mêmes consonnes radicales? Comparez בֹּקֶר, « matin », et בָּקָר, « gros bétail » ; שתה, « boire », et « tisser » ; כתר, « couronner », et « attendre » ; *gadol* (r. גדל), « grand », et *gedil*, « tresse, frange » ; דָּבָר, « parole », מִדְבָּר, « désert », et דֶּבֶר, « peste ». L'espace me manque pour pousser plus loin l'examen, mais je dois noter ce point-ci : l'*a* final de la forme sud-sémitique *qatala* en face de l'hébréo-araméen *qâṭal*, *qĕṭal*, est probablement dû au féminin

qaṭalat, et de là la voyelle finale du futur; les diphtongues sont aussi conservées en hébreu et en araméen. Au sujet de beaucoup d'autres points il faut regretter que M. König n'ait connu aucune de mes études sur la matière. Les formes grecques Γάζα et Τύρος sont aussi fortuites que celle de Βύβλος pour *Gubl*, גבל, *Gubla;* les Araméens n'ont jamais appelé la ville de Tyr, טור, et le nom עַזָּה, « la ville forte», vient de عزّ et non de غزّ. Le sabéo-éthiopien *qaṭalku* vient de la deuxième personne *qaṭalka* (suf. nominal), de même que le commun *qaṭaltu* (*—ti*) découle de *qaṭalta*. La priorité du pluriel hébréo-phénicien *îm* en face de *în*, *ûn*, *ân* est mise hors de doute par le pluriel arabo-éthiopien du pronom de la deuxième personne *antûmu*, *antemû*, etc. Un jour j'aurai peut-être l'occasion de m'étendre plus longuement sur cette question. Pour le moment acceptons avec un sentiment de gratitude cette introduction prolixe mais commode qui fournit une première orientation aux futurs collaborateurs de la grammaire comparée des langues sémitiques.

Th. Nöldeke, I. *Fünf Moʿallaqât übersetzt und erklärt*, III. *Die Moʿallaka Zuhairs, nebst Verbesserungen und Nachträgen zu I und II. Wien, 1901.*

Le travail du savant orientaliste strasbourgeois sur les Moʿallaqât se termine avec cette livraison qui contient la Moʿallaqa de Zuhaïr. Cinq textes principaux ont fourni la base critique de celui qu'admet l'auteur; les variantes remarquables sont indiquées dans les notes au bas des pages. Le poème, se rapportant à des luttes de tribus et au paiement de la rançon, manque de fougue. Ce n'est pas étonnant, car il est l'œuvre d'un vieillard de quatre-vingts ans qui est dégoûté de la vie. Vers la fin, Zuhaïr tombe dans les sentences. Entre tant de médiocres, notons quelques-unes qui sont mieux tournées : «Celui qui va chez un étranger (pour demander du secours) tient son ami pour un ennemi et celui qui ne s'honore pas soi-même n'est point honoré. » « Certain homme te plaît aussi longtemps qu'il se tait; la montée ou la descente (de l'estime) réside dans le parler. » « La langue est la moitié de l'homme, le cœur (siège de l'intelligence) en est l'autre moitié; le restant n'est qu'une forme de chair et de sang. »

L'abbé De Moor, *Une chanson guerrière de l'époque de l'Exode de Moïse*, Nombres, XXI, 27-30. Bruxelles, 1901. — Le même, *L'Histoire de l'Exode sous Moïse.*

Le savant abbé défend très habilement la thèse que la chansonnette guerrière Nombres, XXI, 27-30, est une ironie mordante d'un poète israélite à l'adresse des Moabites, qui n'ont pas voulu

accorder à Israël le passage à travers leur pays. Il leur dit : Si nous n'avons pas traversé votre pays malgré vous, ne croyez pas que nous ayons eu peur de votre puissance; il n'y a pas encore longtemps que Séon, le roi des Amorrhéens dont nous venons de conquérir le royaume, vous a enlevé cette province où nous sommes maintenant établis et vous a transportés comme prisonniers de guerre, sans que votre dieu Kamoš ait pu vous sauver. Hésebon (Hesbon), la capitale de Séon, saccagée par nous, demande à être reconstruite et à être munie d'une enceinte fortifiée; allez-y donc, si le cœur vous en dit et vous verrez comment vous serez reçus. Telle serait la pensée fondamentale de la chansonnette, mais l'appel : « Entrez dans (בֹּאוּ), Hesbon! que la ville de Séon (עִיר סִיחוֹן) soit reconstruite et fortifiée (תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן)! » montre clairement qu'Hesbon était encore à ce moment aux mains du roi amorrhéen. Après la disparition de Séhon, un poète hébreu aurait qualifié Hesbon de « ville d'Israël » et attribué la défaite de Séon au Dieu d'Israël. Son argument à *fortiori*, sur l'impuissance de Kamoš à donner la victoire aux Moabites contre Israël, en eût été singulièrement renforcé. M. De Moor ne connaît évidemment pas mon article sur cette chanson dans la *Revue des études juives*; autrement il l'aurait compris dans son intéressante discussion. Jusqu'à meilleure information, je maintiens que c'est un poète amorrhéen qui s'adresse aux prisonniers de guerre moabites dont le vainqueur, Séon, se sert pour la reconstruction d'Hesbon, devenue une de ses capitales. Toute difficulté disparaît dans ces circonstances. L'insertion de ce poème dans l'histoire de la contrée arnonique, a pour but de constater que les Moabites n'avaient plus aucun droit de la réclamer comme leur patrimoine national.

Le second mémoire discute les événements de la période qui sépare la sortie d'Égypte sous Moïse, jusqu'à la conquête du pays transjordanique. Les énigmes auxquelles elles donnent lieu et les solutions proposées par le savant et infatigable auteur sont trop complexes et trop nombreuses pour que nous puissions les analyser ici même sommairement. Un résultat général s'en dégage à notre grande satisfaction, c'est que la nécessité de reporter plusieurs récits du Pentateuque dans des contextes plus homogènes se fait jour dans les cercles les plus conservateurs. La critique saine ne peut que s'en féliciter. Dans cette marche vers le progrès, les travaux de M. l'abbé De Moor ont donné un exemple qui sera suivi par la jeunesse studieuse de tous les partis.

Dr H. Zimmern, *Biblische und babylonische Urgeschichte*. Leipzig, 1901.

C'est la seconde édition d'une conférence faite à Breslau, en 1900, et dont j'ai rendu compte dans le temps. L'origine babylonienne de

tous les récits de la Genèse, depuis la création jusqu'au déluge, a été soutenue par moi dans diverses monographies réunies dans mes Recherches bibliques, tome Ier, en 1895. Je me réjouis de voir l'accord de M. Z. avec mes vues relatives à l'antiquité de ces légendes chez les Phéniciens et les Hébreux; mais je pense encore que l'emprunt s'est effectué par la voie littéraire et nullement par la voie orale; et comme les récits dits yahwéiste et élohiste se complètent réciproquement, il en résulte que l'élohiste est aussi ancien que le yahwéiste et ne peut pas dater de l'époque exilique, ainsi que l'affirme l'école grafienne. Sauf cette différence, on peut savoir gré à M. Zimmern d'avoir propagé la notion exacte de cette vérité historique dans le grand public, et cela d'autant plus que les fameux *Sumériens* sont tacitement noyés par lui dans le déluge sémitique. N'oublions pas de noter que le septième patriarche antédiluvien, le « Sumérien pur sang » *Enmeduranki*, est le troisième descendant du patriarche sémite *Amménon* (as. *ummânu*, « artisan »), qui est lui-même le fils du Sémite *Amélon* (as. *amêlu*, « homme »). Je recommande ce curieux cas de transformisme à l'attention des suméristes croyants.

Enno Littmann, *Zur Entzifferung der Ṣafa-Inschriften*, mit 7 autographischen Tafeln. Leipzig, Otto Harassowitz, 1901. — *Le même, Text in der Tigre Sprache.* Leipzig, 1901. — C. Conti Rossini, *L'Evangelo d'oro di Dabra Libânos. Nota.* Roma, 1901. — *Le même, Tradizioni historiche dei Mensa*, Roma, 1901. — F. M. Esteves Pereira, *O Santo Martyr Barlaam, Estudio de critica historica.* Coimbra, 1901.

J'ai déjà indiqué dans le n° précédent de la *Revue sémitique* l'importance de ce mémoire au sujet de la fixation définitive de l'alphabet safaïtique. Les explications fournies de part et d'autre ont aussi effacé la dernière trace du malentendu survenu entre le savant auteur et moi. Il me reste à dire quelques mots sur le profit qui ressort déjà des meilleures lectures établies dans ce travail. עוד, « effacer », et דעם, « saluer », nous ramènent à l'arabe ordinaire; les noms divins הלת, גד־עוד et שע הסם (= nab. שוע אלקום) ont un intérêt particulier. Je crois cependant provisoirement que הלת est pour האלת et non pas ה־לת (ال-لات, *die Lât*, p. 33). Le sens de la particule פה laisse place au doute et l'on peut dire en général que l'interprétation de la plupart des passages est encore très conjecturale ou tout à fait obscure. M. Littmann a fait le possible; il faut attendre la publication de nouveaux textes en recevant avec reconnaissance le progrès accompli.

M. Conti Rossini a publié les feuillets annexés à un Évangile du monastère de Dabra Libânos en Érythrée, contenant des documents

de nature diverse et fournissant des noms de personnages assez anciens. Le savant éthiopisant déclare apocryphes les uns et discute les noms mentionnés dans les pièces authentiques.

Les deux auteurs précités ont fait paraître chacun de son côté des textes inédits en langue tigré, parlée chez les nomades au nord de l'Abyssinie. Ces contributions à la connaissance des dialectes sémitiques de l'Éthiopie sont très précieuses pour la composition future de la grammaire comparative des langues sémitiques. Les légendes des Mensa^c constituent les premières données écrites sur les souvenirs que ces nomades ont conservés de leur histoire.

M. E. Pereira expose les résultats que la critique moderne a acquis relativement à l'origine bouddhique de la légende de saint Barlaam et donne ensuite la traduction portugaise du *Martyrium* de ce saint fictif.

C. H. Cornill, *Die neueste Litteratur über Jes.* 40-66. Tübingen und Leipzig (Separat Abdruck aus der Theologischen Rundschau). 1900. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). — Le même, *Die prophetische Litteratur* (extrait de la même revue), 1901, *ibid.* — Friedrich Giesebrecht, *Encyclopedia Biblica*, A Dictionary of the Bible, edited by the Rev. T. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Part II. London (extrait de la Orientalische Litteratur-Zeitung, Dezember 1901, col. 492-495). — Fritz Hommel, *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft*, herausgegeben von Fr. Delitzsch und Paul Haupt, 2 Band, 2-4 Heft (D. M. G. 55 Band. p. 526-537). Leipzig, 1901.

Rien ne saurait mieux donner une idée du développement extraordinaire des études bibliques et nord-sémitiques au cours des dernières années en Allemagne et en Angleterre que les comptes rendus réunis ci-dessus. Dans cette masse de travaux, d'idées et de conjectures répandus à profusion, la littérature prophétique a la part du lion, mais la philologie sémitique, elle aussi, fait des efforts surhumains pour sortir des anciens errements afin d'arriver à une synthèse plus vaste que les limites étroites où elle dut se contenir jusqu'à présent. Nous tenons régulièrement nos lecteurs au courant des ouvrages de ce genre qui tombent sous nos yeux, nous pensons qu'ils s'intéresseront également à ceux qui, inaccessibles à nous, sont annoncés, du moins quant à leur teneur générale, dans les comptes rendus substantiels dont ils sont l'objet par les auteurs nommés plus haut et qui contribuent eux-mêmes à ce mouvement en avant et, à ce qui me semble, trop précipité pour qu'on puisse déjà attendre en ce moment des résultats sérieux. C'est d'ailleurs le sentiment de ces auteurs mêmes et je n'aurai que peu de chose à ajouter.

La première recension de M. Cornill s'occupe seulement de la littérature relative à Isaïe, 40-66, comprenant deux parties : l'interprétation de l'*Ebed-Yahwé*, la question du trito-Isaïe. Ewald tenait Is., LIII, 13-LII, 12 pour un *oratorium* d'un prophète anonyme du temps de Manassé, composé sur la mort d'un martyr éminent de ce règne, et adopté par Deutéro-Isaïe dans son ouvrage et appliqué à son E.-Y., savoir à l' « Israël spirituel ». Diehm, poussant plus loin, fit venir les péricopes de l'E.-Y. d'un écrit différent ; leur base était la description des souffrances de Jérémie. D.-Isaïe, en le remaniant, l'a appliqué à l'Israël idéal qui possède la parole de Dieu. Le serviteur a souffert non pour tout le monde, mais pour Israël seul. Cette supposition reposait sur une prémisse sur Is., LIII, 2 et ss., dont Giesebrecht a démontré la fausseté. Wellhausen, Marti et Stade se rangèrent à cette opinion, néanmoins l'hypothèse des chants de l'Ebed-Yahwé commença dès lors à célébrer des « orgies formelles » (*förmliche Orgien*). Duhm, se taisant sur ces adhésions, reprit avec quelques modifications sa thèse dans son « epoche machenden » (!) commentaire sur Isaïe. Ces chants ont été interpolés dans D.-Isaïe ; leur composition est entre Job et Malachias, peut-être même plus tard. et l'Ebed-Yahwé est tout simplement un dooteur de la loi, mort de la lèpre et censé revenu à la vie (M. Cornill met un voile sur ce dernier complément de la thèse de D.). Smend déclare les chants de l'E.-Y. antérieurs à D.-Isaïe et voit Israël dans l'E.-Y., dont la base réfléchit l'image d'un martyr prophétique du temps de Jérémie. Wellhausen maintient l'adoption de la part de D.-Isaïe : « L'E.-Y. est parfaitement Israël comme porteur de la vérité et son intermédiaire auprès des païens. Il serait téméraire de se détourner de cette interprétation et de penser à un individu. » Marti s'y associe, mais il maintient l'origine d.-isaïque. De même Ley, qui voit dans l'E.-Y. la figure du Messie. Pour Cheyne, les chants sont interpolés et le serviteur figure le génie d'Israël. Puis commence la série des monographies. Schian dépèce les chants en trois parts, qu'il considère comme compléments de D.-Isaïe, mais la description du martyre est antérieure à celui-ci. *Koster* les refuse à D.-Isaïe, repousse l'interprétation individuelle, mais tient les chants pour en partie antérieurs, en partie postérieurs à Ezra-Néhémie. Pour *Kittel*, les chants sont au moins de l'époque de D.-Isaïe et LIII a pour base le martyre d'un directeur de la communauté exilique. D'après *Laue*, les chants n'ont pas eu d'existence séparée, ils ont pour but de compléter D.-Is. ; le chap. LIII était primitivement un psaume sur un malade et on l'a transformé en description messianique ; les chants appartiennent à l'époque postérieure à Esdras. *Sellin* trouve des indices que le serviteur est Zorobabel, le messie du retour qui fut fustigé et mis à mort par le gouvernement perse. *König* et *Halévy* tiennent à peu près tous les chants pour d.-isaï-

ques et admettent le sens collectif du Serviteur. Bertholet est d'accord avec Duhm et trouve dans dans l'E.-Y. le martyr machabéen Éléazar. Füllkrug croit que D.-Is. a écrit ses chants dans différents temps et que le serviteur est l'image idéale du rédempteur futur de tout le genre humain; il n'est ni roi, ni prophète, ni prêtre, mais un peu de chacun d'eux. Le travail de Budde semble mettre fin à cette joute curieuse qui donne gain de cause à l'interprétation presque millénaire de l'exégèse juive non agadique et qui est passée sous silence comme si elle n'existait pas. L'arrière-pensée dogmatique est manifeste même chez Duhm et Budde, qui se donnent toutes les peines du monde pour justifier l'application de l'image du serviteur à Jésus dans les écrits évangéliques. Aucun d'entre eux n'ose proclamer catégoriquement le divorce de la christologie avec *l'esprit* des prophètes.

Parmi les travaux critiques sur les livres prophétiques, également très nombreux, ceux de *Giesebrecht*, de *Kittel* et de L. *Gautier* poursuivent un but édifiant ou psychologico-religieux. A l'encontre du logion spirituel de Wellhausen : « Les longs commentaires sont inutiles », *Marti* fait entrer un très long commentaire sur Isaie dans la Xe livraison du *Kurzer Handcommentar zum Alten Testament*, et en effet, des décompositions chimiques telles que l'auteur en fait subir au texte d'Isaie demandent à être amplement justifiées du moins par des raisons casuistiques. *Marti* place certaines pièces de Trito-Isaie dans la moitié du IIe siècle. Il trouvera probablement bientôt des passages de Quarto-Isaie qui seront postérieurs à l'Évangile. Pour Kraetschmar, le livre *d'Ézéchiel* n'est pas d'Ézéchiel, mais l'œuvre d'un rédacteur qui a mis ensemble deux relations textuelles tirées d'un archétype. Cornill le discute longuement. Le livre d'Amos est commenté par Löhr qui, à force de dissection, rétablit une métrique régulière. Selon lui, l'expression יהוה אלהי (ה)צבאות n'est pas d'Amos. Seesemann considère comme interpolations toutes les mentions de Juda dans Hosée. Ce prophète reçoit l'ordre divin (ch. III) d'aimer une autre femme que l'infidèle Gomer sans jamais l'épouser (!). J.-T. *Becks* place Nahum dans la 15e ou 16e année du règne d'Ézéchias et la destruction de Ninive dans la 18e ou 19e année de Josias.

Voilà une jolie liste de travaux parus en l'an 1900-1901 en Allemagne sur les études bibliques. Ne les ayant pas lus, je me suis borné à faire un choix concis des appréciations de M. Cornill. Le tohubohu des opinions fait rougir le Talmud. Les opérations chirurgicales font rage et chaque opérateur tient à honneur de surpasser son émule dans l'ablation des parties que l'autre croit saines. Par ce moyen infaillible toutes les difficultés seront un jour aplanies. mais alors il n'y aura plus de texte du tout, et l'esprit mourra à force d'avoir voulu tuer la lettre.

Dans son annonce de l'*Encyclopedia Britannica*, M. Giesebrecht, qui refuse toute confiance à P., fait mille circonlocutions pour ne pas dire directement à Cheyne que sa critique biblique est du plus pur arbitraire. Cheyne a fait la découverte d'un peuple préhistorique, les *Jerahmeëlites*. Tous les noms palestiniens qui ont quelques-unes de ces lettres cachent ce peuple disparu : Le puits *Laḥai-roï*, la station de Qadêš, nommé *Reqêm* dans le Targum, *Qemuel*, *Jéricho*, *Berakêl* père d'Élihu, *ᶜAmalêq*, etc., ne sont autre chose que de méchantes altérations du fatidique *Jéraḥmeêl*. C'est le génie de la *higher Critical School* qui vaticine encore que Jacob est une corruption de *Abikabôd*, Isaac de *Aḥiḥalaṣ*, Moriạ de *Muṣri* et *Ḥophni* de *Pinhas*. On peut imaginer les bouleversements qu'un esprit ainsi formé est capable d'introduire dans l'ordonnance des textes traditionnels, dans leur lecture et dans leur interprétation. Passons.

De la recension de M. Fritz Hommel citée plus haut, nous retenons exclusivement ce qu'elle nous apprend sur les tendances généralisatrices qui cherchent à renouveler l'étude déjà si compliquée de l'ethnographie et de la philologie des langues sémitiques, également dans le pays de Gœthe. J'ignore les noms et le nombre de ceux qui poursuivent ces tendances, mais faute de quantité il y a qualité, car il suffit de savoir qu'elles sont chaudement défendues par le savant professeur de Munich pour lire avec attention les dernières pages de ladite recension, qui concerne tout particulièrement les rapports des langues sémitiques avec les langues couchites de l'Afrique (p. 532-537). Je suis d'accord avec Prætorius que l'ordre syntaxique de la phrase ne constitue point un trait caractéristique d'une famille de langues et que la vraie parenté réside dans le vocabulaire et dans l'identité au moins partielle de la flexion nominale et verbale. Pour M. Hommel, tout désaccord entre ces deux phénomènes est la marque des langues mixtes (Mischsprachen). Les conséquences sont bien stupéfiantes : l'ancien égyptien est purement sémitique; les autres idiomes couchites : le berbère, le bedja, le saho-afar, le somali et le galla sont sémitico-touraniens; le nouba et son débiteur voisin, l'agau sont purement touraniens, ce qui atteste que le nouba a immigré d'Élam. Notez que le peuple de *Kesh* (כוש) n'apparait que depuis la XIIe dynastie dans le sud de l'Égypte; évidemment leur immigration datait de peu de temps. Il y a plus, le vocabulaire égypto-agau contient un grand nombre de mots sumériens, entre autres *rm*, *erum*, *ilmo*, « pleurer » = sum. *lim* (!), « œil ». L'auteur ne dit pas par qui ils ont été importés. On le voit, la Genèse, avec sa confusion des langues, est grandement dépassée par les hypothèses de M. Hommel. La philologie comparée n'a plus rien à envier à la critique « supérieure »; le vin scientifique de l'an 1901 a évidemment déposé trop de lie.

F. Martin, *Lettres assyriennes et babyloniennes*. Paris, 1901.

Résumé clair et suffisant des lettres assyriennes et babyloniennes dont les originaux font partie des deux premiers volumes du recueil édité par M. Harper en cinq volumes, sans transcription ni traduction, entre 1892 et 1901. Leur intérêt réside d'abord dans le langage même qui est foncièrement populaire, ayant une vocalisation assez différente de la langue classique des documents officiels et faisant usage d'une foule de mots qui ne s'y rencontrent pas souvent. Cette circonstance, jointe à la diffusion et au décousu des phrases, ainsi qu'aux répétitions inutiles qui caractérisent les rédactions rapides et privées de préparations littéraires, est une cause d'obscurité qui déroute le traducteur, d'autant plus que ce sont en grande partie des réponses aux ordres reçus par le gouvernement dont les originaux n'ont pas été conservés. M. Martin a réussi à en extraire des faits qui intéressent à la fois l'assyriologue et l'histoire. Bon augure pour la rentrée en faveur des études assyriologiques en France.

Heinrich Zimmern, *Das Princip unserer Zeit- und Raumtheilung* (Abdruck aus den Berichten der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, November 1901).

Cette intéressante brochure nous est parvenue au moment de donner le bon à tirer de la *Revue Sémitique*, et nous profitons de l'occasion pour signaler quelques résultats qui me paraissent être nouveaux. On savait déjà que la division du jour en 24 heures de 60 minutes remonte au système sexagésimal usité chez les Babyloniens, mais quel est le point de départ du système lui-même? M. Zimmern rend très vraisemblable qu'il représente les 60 jours de deux mois d'une ancienne année de 360 jours divisée en six parties. Le mot *šuššu*, qui désigne l'unité collective du *sosse*, signifie « un sixième » (cf. *šunu*, « 1/2 », *šulšu*, « 1/3 », etc.), naturellement de 360. La division du jour en 6 dihories (idéog. *kas-pu*, prob. = *simânu*) en forme le parallèle. Le *saros*, malgré le « sumérien » *sar*, est le sémitique שרר, סרר, « cercle, disque de la pleine lune ». Les mesures de longueur reposent sur le même principe. Ces études inaugurent des découvertes prochaines. Le « sumérisme » seul s'en plaindra, car ses *astronomes exotiques* voient de plus en plus le sol se dérober sous leurs pieds. J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Osée.

(*Suite.*)

CHAPITRE IV

Admonestation au peuple d'Éphraïm. — Manque de sincérité et de piété. — Débordement de crimes de droit commun qui font frémir la nature. — Indignité des prêtres et des prophètes. — Les prêtres se font des revenus avec les sacrifices de péché. — Abandon des observances de Yahwé. — Luxure et intempérance. — Magie, culte des hauts lieux et prostitution. — Avertissement aux Judéens de ne pas participer aux lieux de pèlerinage éphraïmites. — Instincts idolâtriques d'Éphraïm. — Immoralité des chefs.

1. Écoutez la parole de Yahwé, ô fils d'Israël; Yahwé fait un procès aux habitants du pays, car il n'y a ni vérité, ni bienfaisance, ni connaissance d'Élohîm.

2. Le parjure, le mensonge, le meurtre, le vol, l'adultère, débordent et le sang touche le sang.

3. C'est pourquoi la terre est en deuil, et tout ce qui l'habite se fane; les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, jusqu'aux poissons de la mer disparaissent.

***

4. Que personne n'exhorte, que personne n'avertisse; ton peuple même te blâme, ô prêtre!

5. Tu trébuches le jour, le prophète trébuche avec toi la nuit; je ferai périr ton peuple.

6. Si mon peuple périt dans l'ignorance, c'est que tu détestes la connaissance (de Dieu); mais je te déteste trop pour que tu me serves comme prêtre. Tu as oublié la loi de ton Dieu, j'oublierai, moi aussi, tes enfants.

7. Plus ils grandissent, plus ils pèchent contre moi; je changerai leur honneur en opprobre.

8. Ils mangent les sacrifices de péché de mon peuple et l'incitent à commettre leurs propres méfaits.

9. Le peuple sera donc (puni) comme le prêtre; je leur demanderai compte de leur conduite, je leur rendrai ce qu'ils méritent.

10. Ils mangeront sans se rassasier, ils plongeront dans la luxure sans croître en nombre; (cela leur arrivera) parce qu'ils ont cessé d'observer (les lois de) Yahwé.

***

11. La luxure, le vin et le moût ôtent l'intelligence.

12. Mon peuple consulte le bois qu'il porte, son bâton lui annonce (l'avenir), parce que l'esprit de la luxure les a égarés au point qu'ils se sont prostitués en quittant leur Dieu.

13. Ils sacrifient sur les sommets des montagnes, ils font griller la viande sur les collines, sous les chênes, les pins et les sureaux, à l'ombre agréable, c'est pourquoi vos filles se prostituent et vos brus commettent l'adultère.

14. Je ne condamnerai pas leurs filles qui se prostituent, ni leurs brus qui commettent l'adultère, puisque eux-mêmes sacrifient avec les courtisanes, et font des offrandes avec les prostituées publiques, et la masse ignorante s'y laisse prendre.

***

15. Si toi, Israël, t'adonnes à la prostitution, puisse Juda ne pas partager tes défauts! Ne vous rendez pas (ô Judéens!) à Gilgal, ne montez pas à Bêt-Awen, et n'y jurez pas par « Vive Yahwé! »

16. Éphraim est attaché aux idoles; laisse-le!

17. Lorsque leur ivresse s'en va, ils se livrent à la prostitution; leurs protecteurs aiment la honte!

COMMENTAIRE

1. La connaissance d'Élohîm, דעת אלהים, ou simplement הדעת (v. 6), est la bienfaisance et l'exercice sincère de la justice (Jérémie, XXII, 15-16).

2. אָלֹה וְכַחֵשׁ, « jurer et mentir », est pour אָלֹה בְכַחֵשׁ, « faire un faux serment ». — פָּרָצוּ, « se répandent et débordent, sont devenus fréquents » (cf. II Chroniques, XXXI, 5; I Samuel, III, 1). — « Le sang touche le sang », sous-entendu נקי, « des innocents », en comprenant aussi bien les actes de brigandage que les meurtres judiciaires.

3. Le verbe אבל prend souvent la signification de נבל, « se faner, périr » (Isaie, XXIV, 7).

4. אַךְ est employé ici avec la nuance de « cependant, pourtant ». — Les formes ירב, יוכח, marquent le jussif : « On veut que personne n'admoneste, que personne n'exhorte. »

La phrase וְעַמְּךָ כְּמְרִיבֵי כֹהֵן, « et ton peuple ressemble aux adversaires du prêtre », semble faire allusion à la rébellion de Coré contre les privilèges d'Aaron (Nombres, XVI). Dans ce cas, il serait facile de sous-entendre « et qui périrent corps et biens »; comme sens, il n'y aurait rien à redire, mais le contexte des versets 5-8 exige impérieusement que le mot כֹהֵן soit ici au nominatif, ou plus correctement au vocatif, afin qu'il puisse former le sujet des verbes suivants. Parmi les tentatives modernes, la correction וְעִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן, « et avec toi est ma discussion, ô prêtre! », a été presque généralement admise, y compris moi-même. Cependant, comme cette leçon ne rend pas compte des lettres כמ, il y a lieu de chercher un moyen moins radical, et on l'obtient en plaçant à la fin le כ initial du mot כמריבי, qui devient ainsi מְרִיבֶיךָ, « et ton peuple est celui qui te blâme, ô prêtre! ». Le verset dit au prêtre : « Tu ne veux pas que d'autres fassent la morale au peuple; eh bien, ta conduite est si scandaleuse que le peuple te fait la morale à toi. »

5. וכשלת, le sujet est le prêtre mentionné au verset précédent.— היום a ici le sens de יומם, « le jour ».— ודמיתי אמך n'offre aucun sens acceptable; il faut lire עַמֶּךָ, « et je ferai périr (Jérémie, VI, 2) ton peuple »; les membres de la série sont : prêtre, prophète, peuple.

6. Le peuple périt par l'ignorance de ses devoirs moraux, contenus dans le terme דעת, « connaissance », et il les ignore, parce que toi-même n'en fais aucun cas; tu seras donc rejeté comme indigne d'officier comme prêtre à mon service.

L'oubli de la loi, de la part du prêtre, sera vengé de la part de Dieu par l'oubli de ses enfants, lesquels ne pourront remplacer leur père dans le sacerdoce.

7. כְּרָבָם est un verbe : plus ils augmentent ou montent en grade, et plus ils se montrent récalcitrants à la morale. — כְּבוֹדָם fait parallélisme à רָבָם, dont l'antithèse est קָלוֹן, « l'opprobre, l'extrême mépris » (cf. Malachias, II, 9).

8. Cherchant à multiplier les sacrifices de péchés, dont la viande leur est destinée de par la loi, les prêtres ont intérêt à ce que la moralité publique soit à un niveau très bas, afin d'augmenter le nombre des sacrifices.

9. Prêtres et profanes auront donc le même sort : ils recevront la rémunération de leurs œuvres détestables.

10. לא יפרצו, « ils n'augmenteront pas en nombre » (Genèse, XXX, 30, 42; cf. v. 6). — את יהוה équivaut à את תורת יהוה, « la loi de Dieu », comme il résulte du verbe לשמר.

11. תִּירוֹשׁ, « moût », est le symbole de l'ivresse.— יקח לב, « prend, attire le cœur », et fait commettre des sottises. La corruption générale en est la conséquence inéluctable.

12. עצו et מקלו sont des désignations méprisantes des branches ou bâtonnets magiques, dont se servent les prêtres païens pour prédire le sort. — הִתְעָה manque de complément direct; lire הִתְעָם, « les a égarés ».

13. Le culte sur les hauts lieux est indissolublement lié aux pratiques de la prostitution, par suite des hiérodules attachées à ces sanctuaires isolés; les filles et les jeunes mariées y apprennent le vice.

14. La légèreté des jeunes femmes est inévitable, vu le mauvais exemple donné par les prêtres, qui sacrifient en compagnie de courtisanes et d'hiérodules. — יִפְרֹדוּ, « séparent », ne convient guère; lisez יַקְרִבוּ, « sacrifient »; le sujet הֵם, « eux », se rapporte aux prêtres. Le peuple ignorant, qui croit à la sainteté de ces usages, les adopte et ne peut plus les abandonner.

15. Les Judéens ne sont pas plus sages; ils font des pèlerinages à Gilgal et à Bêt-El, croyant que ce sont des sanctuaires légitimes. Ils ne doivent pas le faire, et s'ils tiennent absolument à suivre le culte d'Éphraïm, qu'ils ne jurent pas par la formule : « Vive Yahwé », pour se donner l'air d'être de vrais fidèles.

16. Israël-Éphraïm se montre opiniâtre comme une vache indomptable, aussi Dieu cessera de le soigner comme un agneau qu'on place dans une vaste prairie, pour qu'il puisse brouter à son aise l'herbe la plus tendre; ajoutez לא avant ירעם, la forme positive serait une récompense plutôt qu'une punition.

17. Le sujet de הַנַּח est Juda; Osée lui conseille de laisser Éphraïm seul dans l'idolâtrie, dont il ne peut plus se séparer, et de s'abstenir de toute communion religieuse avec lui.

18. Au sortir de l'ivresse du vin, les Éphraïmites se jettent dans la débauche; les chefs et protecteurs du peuple (מְגִנֶּיהָ, cf. Psaumes, LXXXIV, 10) aiment les actions honteuses (קָלוֹן). — A effacer le mot הָבוּ, qui n'est qu'une dittographie partielle du mot précédent אהבו. Cependant l'admission d'une forme אֲהַבְהַבוּ (cf. חָמַרְמָרוּ) est strictement possible.

19. Le vent les enveloppera dans ses ailes pour les emporter dans le vide. — Lire אותם au lieu de אותה.

CHAPITRE V

Admonestation aux prêtres, au peuple et à la dynastie royale. — Établissement du culte illégal à Miṣpa et sur le mont Tabor. — La corruption d'Éphraïm infecte Juda et ses princes, lesquels subiront la colère de Yahwé. — Cause de l'égarement des deux peuples frères. — Châtiment commun. — Abandon temporaire jusqu'à leur changement de conduite.

1. Écoutez ceci, ô prêtres! Fais attention, maison d'Israël, prête l'oreille, maison royale! car le jugement vous appartient. Vous êtes comme un filet pour Miṣpa, un piège tendu pour le Tabor.

2. Pendant l'égorgement (des sacrifices) ils approfondissent les illégalités; quant à moi, je suis devenu comme un étranger pour eux tous.

3. Moi, je connais Éphraïm, je ne t'ignore pas, Israël, (je sais que), maintenant, tu t'es prostitué, (je n'ignore pas) que tu es devenu impur.

4. Leurs pratiques ne leur permettent pas de retourner vers leur Dieu; ils sont possédés par l'esprit de prostitution, et ils ne connaissent pas Yahwé.

5. L'arrogance d'Éphraïm sera abaissée aussitôt, Israël trébuchera à cause de ses péchés et Juda trébuchera avec lui.

6. Avec leur menu bétail et avec leur gros bétail ils iront chercher Yahwé, ils ne le trouveront pas; il s'est retiré d'eux.

7. Ils ont trahi Yahwé, car ils ont engendré des enfants dégénérés; maintenant la désolation les consumera avec leurs biens.

***

8. Sonnez le cor à Gabaa, la trompette à Rama; pousse des cris, Bêt-Awen, que derrière toi arrive Benjamin!

9. Éphraïm! tu seras dévasté au jour de la correction; j'annonce (cette) certitude aux tribus d'Israël.

10. Les princes de Juda ressemblent à ceux qui reculent la borne (des champs appartenant à d'autres); je déverserai sur eux le flot de ma colère.

11. Éphraïm est violenté, brisé par la peine, parce qu'il aime à courir après la souillure.

12. Je serai comme un ver (rongeur) pour Éphraïm, comme une pourriture pour la maison de Juda.

***

13. Éphraïm vit sa maladie, Juda (vit) son infirmité, Éphraïm se rendit auprès du roi d'Aššour, [Juda] envoya des messagers au roi de Rahab (Égypte); mais aucun d'eux ne pourra vous guérir ni vous retirer l'infirmité.

14. Car je serai comme un lion pour Éphraïm, comme un lionceau pour Juda; moi-même je (vous) déchirerai et je m'en irai (tranquillement), j'emporterai (vos) dépouilles et personne ne (vous) sauvera.

15. Je vais me retirer dans ma place, jusqu'à ce qu'ayant conscience de leur culpabilité, ils s'adressent à moi; ils me rechercheront quand ils seront dans la détresse.

COMMENTAIRE

1. לכם המשפט, « le jugement est à vous », c'est-à-dire vous représentez le pouvoir exécutif, et il est dans votre fonction de défendre les pratiques contraires à la loi; or, vous avez tendu vous-mêmes des pièges sur les montagnes de Miṣpa en Galaad (Genèse, XXXI, 49; Juges, XI, 29) et sur le Tabor, en y créant des bamoth fréquentées par des pèlerins.

2. On ne trouve aucun sens dans וּשַׁחֲטָה; lire בְּשַׁחֲטָה, « pendant l'égorgement des bêtes des sacrifices, ils approfondissent les transgressions », שִׁטִּים, c'est-à-dire : ils les poussent au dernier degré de l'horreur. — מוּסָר, peut-être mieux מוּזָר, « étranger », (Psaumes, LXIX, 9), personne d'entre eux ne pense à moi; je suis devenu pour eux tous comme un étranger.

3. L'expression « Éphraïm et Israël » équivaut à « Éphraïm-Israël », dont le premier élément est un nom de tribu, le second le nom du royaume. Ces noms sont distribués aux deux verbes parallèles.

4. Les Éphraïmites étant certainement l'objet et non le sujet du verbe, il faut lire יִתְּנוּם au lieu de יִתְּנוּ. Ce sont les mau-

vaises pratiques qui ne leur permettent pas le retour vers Dieu (IV, 11, 17). — Ils ne connaissent pas Yahwé; cf. IV, 1, 6.

5. בפניו, « en sa face », = « à vue d'œil ». — Israël et Éphraïm, voyez v. 3.

6. Les sujets des verbes sont les Éphraïmites; ils iraient (יֵלְכוּ) chercher Yahwé avec tous leurs troupeaux, ils ne les trouveraient pas (ולא ימצאו) puisqu'il s'est déjà retiré loin d'eux.

7. בנים זרים, « fils étrangers », synonyme de ילדי זנונים, « enfants de prostitution, enfants dégénérés » (I, 2).

יאכלם חדש ne signifie pas grand'chose, à lire יאכלם חרב et à prendre חרב dans le sens adverbial : il les détruira par l'épée, avec (עִם = אֵת) leurs lots, leurs biens.

8. Cri d'alarme adressé à Benjamin, qui a été le plus infecté des coutumes éphraïmites. — בית־און, « maison de vanité, d'iniquité », épithète péjorative de Béthel, בֵּית־אֵל, lieu principal du culte dissident.

9. נאמנה, « chose certaine », et adverbialement « comme une chose certaine, positivement ».

10. Les princes de Juda qui suivent les aberrations éphraïmites sont qualifiés de « déplaceurs de bornes », car ils transgressent les limites légales qui ont été fixées par Yahwé, expression idéalisée du Deut. (XIX, 14). — כמים, « comme les eaux », sous-entendu רבים שׁטפים, « abondantes et impétueuses ».

11. Éphraïm est violent, torturé de maladie (עָשׁוּק, cf. le nom עָשְׁקָה, « grave maladie » (Isaïe, XXXVIII, 14; as. *ašakku*), il est brisé par le châtiment (רצוץ משפט), parce qu'il suit délibérément la souillure (צָו = צֵא, Isaïe, XXVIII, 10, 13; cf. *ibid.*, XXX, 22), épithète de l'idolâtrie. C'est l'explication du v. 5.

12. Juda subira le même sort : il se vautre dans la fange morale, il éprouvera la colère de Yahwé, qui le rongera comme le ver qui naît de la pourriture.

13. Les deux peuples frères, Éphraïm et Juda, sentent déjà les effets de la maladie et de la plaie (מזרו, r. זור) qui les ronge; le premier est allé chercher du secours auprès du roi d'Assyrie, et a envoyé des messagers chez le roi Yarêb dans le même but. Le roi assyrien, mentionné d'abord, est certainement le nommé Poul, à qui Menahêm avait donné mille talents d'argent pour lui assurer le gouvernement, mais sans grand profit (II Rois, xv, 19-20).

Après וישלח, il faut suppléer יהודה dont il est question au verset précédent. L'expression מלך ירב, qui ne peut signifier que « roi de Yarêb », semble être une simple faute de scribe pour מלך רַהַב, « roi d'Égypte ». רַהַב (orgueil) est une épithète souvent appliquée à l'Égypte (Isaïe, xxx, 7; li, 9). L'envoi de messagers aux deux grandes puissances du nord et du sud s'est fait par une entente commune entre Éphraïm et Juda, de sorte que chacun de ces petits états, surtout Éphraïm, demande du secours à ces potentats étrangers (cf. vii, 11; ix, 3; xi, 5, 11; xii, 2; xiv, 4). — יגהה = יהגה, « ôtera, éloignera ».

14. ואלך, « je m'en irai, je me retirerai tranquille », sachant que personne n'osera me disputer la proie.

15. אל מקומי, « à ma demeure », au ciel. — יאשמו a ici le sens de « se reconnaître coupable ».

CHAPITRE VI

Exhortation à faire retour à Yahwé. — Certitude du salut. — La vraie connaissance de Dieu. — Crimes d'Éphraïm et de Juda.

1. Allons, retournons vers Yahwé, car, s'il (nous) a déchirés, il nous guérira (bientôt); s'il (nous) a frappés, il nous pansera (aussi).

2. Après deux jours (de maladie), il nous rendra la santé; le troisième jour, il nous fera lever et vivre en sa présence.

3. Sachons donc poursuivre la connaissance de Yahwé; son arrivée est aussi certaine que l'apparition de l'aurore; il nous

viendra comme la pluie (bienfaisante), comme la pluie printanière qui désaltère la terre.

4. Qu'ai-je pu te faire, ô Éphraïm! Qu'ai-je pu te faire, ô Juda! Votre piété ressemblait à la nuée du matin, à la rosée qui disparaît de bonne heure.

5. C'est pourquoi je vous (m. à m. « les ») ai massacrés par les (menaces) des prophètes, je vous (m. à m. « les ») ai tués par les paroles de ma bouche, et mon châtiment ressortait comme la lumière.

6. Car j'aime la bienfaisance, non les sacrifices; j'aime la connaissance de Yahwé plus que les holocaustes.

7. Quant à eux (les gens d'Éphraïm), semblables à Adam, ils ont violé (mon) alliance, là (au siège du culte), ils se sont montrés infidèles.

8. Galaad est devenue une ville de malfaiteurs, elle est tachée de sang.

9. Comme le bandit qui attend (le voyageur), l'association des prêtres assassine (sur la) route (qui mène) à Sichem; oui, ils commettent des crimes ignobles.

10. Dans le temple d'Israël, j'ai vu des abominations; là est la prostitution d'Éphraïm, (là) Israël se souille!

11. (Et) à toi aussi, ô Juda! je te réserve une moisson (un châtiment terrible) [et je te rétablirai] lorsque je rétablirai mon peuple (Éphraïm).

COMMENTAIRE

1. Le ton de ce chapitre est extrêmement persuasif; il débute par un conseil amical de retourner à Yahwé, et le prophète se confond volontiers avec le peuple. — יַךְ pour יַכֶּה est choisi pour former une allitération avec יִחְבְּשֵׁנוּ.

2. מִיּוֹמַיִם, après deux jours de souffrances inévitables à l'expiation de nos péchés; le troisième jour, lui-même nous mettra debout pour que nous vivions désormais en sa présence et sous sa protection.

3. Il faut savoir comment on peut arriver à la connaissance de Yahwé; jusqu'à présent on ne l'a pas su, et c'est pourquoi il

s'est retiré d'Israël (v. 6). Quand on saisira le bon moyen, Yahwé réapparaîtra aussi manifestement que l'aurore brillante, et aussi bienfaisant que la pluie automnale qui désaltère le sol desséché par les ardeurs de l'été.

4. Yahwé s'adresse directement à Éphraïm et à Juda, en disant : Comment aurais-je pu agir moins sévèrement avec vous en voyant que votre piété occasionnelle, semblable à la nuée et à la rosée du matin, ne durait que quelques heures, et ne venait pas d'une conviction sérieuse amenée par le désir de s'amender.

5. Au lieu de חצבתי lire חצבתים, en parallèle avec הרגתים; les objets de ces verbes sont encore Éphraïm et Juda, bien que les suffixes soient à la 3e personne. Je les ai frappés à mort dans les prédictions que j'ai inspirées aux prophètes. C'est bien le sens de la première phrase du verset; la phrase suivante וּמִשְׁפָּטֶיךָ אוֹר יֵצֵא cadre fort peu dans le contexte; lire וּמִשְׁפָּטִי כָאוֹר יֵצֵא, « et mon jugement, ma décision de les punir, apparut aussi clair que la lumière.

6. J'ai pris cette décision si sévère parce que j'aime la piété et la bienfaisance et non pas les sacrifices et les holocaustes par lesquels ils imaginent me dédommager.

7. Mais eux, au lieu de s'améliorer, ils ont transgressé l'alliance de Yahwé; ils ont agi comme Adam, qui a contrevenu à la défense formelle qu'il avait reçue de ma part (Genèse, II-III).

שָׁם « là », même en apportant les sacrifices, ils m'ont trahi en s'abandonnant à des actes coupables.

8. Méfaits de la ville de Galaad, pleine de malfaiteurs qui versent le sang. — עֲקֻבָה n'offre pas de sens convenable ; lire עֲקֻדָה, « tachée, rayée », du masculin עָקֹד (Genèse, XXX, 35, 39).

9. חַכֵּי = חַכֵּה pour חַכּוֹת; le sujet est איש גדודים, « homme des bandes pillardes, brigand »; l'objet sous-entendu est le voyageur. — Placer דֶּרֶךְ après ירצחו. — דרך שכמה, « sur la route de Sichem »; שֶׁכְמָה pour שְׁכֶמָה. —

כי a ici le sens temporel de « lorsque » : après avoir célébré leurs orgies, ils exercent le brigandage.

10. שערוריה, « chose horrible », comme שערורית (Jérémie, XVIII, 13).

11. שָׁת קציר לך, « Dieu te prépare une moisson, un châtiment sévère » (Jérémie, LI, 33). — Pour relier la phrase suivante, il est indispensable de suppléer ואשיבך, « et je te rétablirai lorsque je restaurerai mon peuple Éphraïm » (II, 2).

CHAPITRE VII

Dieu voudrait venir en aide à Éphraïm, mais les crimes de celui-ci l'en empêchent. — Vols à main armée. — Complaisances du roi et des princes. — Orgies. — Ivresse. — Anarchie. — Assimilation aux peuples étrangers. — Recours à l'Égypte et à l'Assyrie. — Ingratitude envers Yahwé. — Châtiment.

1. Lorsque je veux guérir Israël, apparaissent le péché d'Éphraim et les méchancetés de Samarie qui pratiquent la fraude; leur péché apparaît (avec évidence) comme le voleur qui exerce le brigandage dans la rue.

2. Ils ne disent pas dans leur cœur que je me rappellerai leurs méfaits; maintenant ils (les méfaits) m'entourent, ils se tiennent devant ma face.

3. Par leurs méfaits, ils réjouissent le roi et par leurs mensonges (ils amusent) les princes.

4. Tous s'adonnent à l'adultère; ils brûlent comme un four qui consume ce qui y est cuit; l'allumeur (seul) repose depuis le pétrissage de la pâte jusqu'à ce qu'elle soit levée.

5. Le jour (anniversaire) de notre roi, les princes se rendent malades par la force du vin; (le roi même) tend la main aux railleurs.

6. Car ils ont assimilé leur cœur à un four, en se mettant aux aguets; leur boulanger dort toute la nuit et le matin il brûle comme un feu flamboyant.

7. Tous sont échauffés comme un four; ils consument leurs juges; tous leurs rois sont tombés, pas un seul d'entre eux ne m'invoque.

***

8. Éphraïm se mêle aux peuples, Éphraïm est comme un gâteau qui n'a pas été retourné (pour cuire).

9. Les étrangers consument sa force et il ne le sait pas, il est déjà surpris par la vieillesse et il ne le sait pas.

10. La grandeur d'Israël décline à vue d'œil, et néanmoins ils ne retournent pas vers Yahwé leur dieu et ils ne le recherchent pas.

11. Éphraïm ressemble à une colombe sotte privée de réflexion; ils appellent Aššour, ils s'en vont en Égypte.

12. Pendant qu'ils marcheront, je leur tendrai un piège; je les ferai descendre comme l'oiseau du ciel (tombé); je leur infligerai un châtiment semblable à ceux qui sont connus de leur assemblée.

13. Malheur à eux qui se sont éloignés de moi, malheur à eux qui se sont insurgés contre moi; moi je les ai (souvent) sauvés et eux m'ont adressé des paroles mensongères.

14. Ils ne m'invoquent pas sincèrement quand ils gémissent sur leur lit; ils se lamentent pour le blé et le vin, ils se révoltent contre moi.

15. Pourtant c'est moi qui ai lié et fortifié leurs bras, et ils ne pensent que du mal de moi!

16. Ils ne retournent pas vers le Très-Haut, ils sont pareils à un arc faussé; leurs princes tomberont par l'épée, à cause de l'intempérance de leur langue; cela fera d'eux un objet de raillerie dans le pays d'Égypte.

COMMENTAIRE

1. Dieu était prêt à guérir Éphraïm de sa maladie, mais les méfaits de celui-ci se sont montrés dans un jour si abominable qu'il recula; ces méfaits consistent dans des actes de fausseté (idolâtrie) et dans le brigandage public. — Pour פשט גדוד, cf. I Samuel, xxx, 1, 8. — בחוץ, « dans la rue », à la vue de tous.

2. Quoiqu'ils n'y pensent guère, j'ai en mémoire le mal qu'ils font. — Le sens général exige de corriger סְבָבוּם en

סְבָבוּנִי, leurs actes iniques m'entourent et sont en ma présence.

3. Leurs méchants exploits, au lieu d'être punis par les autorités dirigeantes, causent plutôt de la joie au roi et aux princes qui les trouvent à leur goût.

4. Ils sont échauffés par la luxure comme un four qui consume les choses qu'on y met à cuire, כְּמוֹ תַנּוּר בִּעֲרָה (מַאֲפֶה pour מֵאֹפֶה). Les mots יִשְׁבּוֹת מֵעִיר qui suivent peuvent signifier : « Il repose en veillant », ou bien : « Celui qui veille repose », mais ni l'une ni l'autre de ces traductions n'offre de liaison acceptable. L'harmonie se rétablit en corrigeant מעיר en מַבְעִיר (Exode, XXII, 5), « l'allumeur, c'est-à-dire le boulanger, après avoir pétri la pâte, se repose jusqu'à ce qu'elle soit levée, mais le four brûle quand même pendant ce délai ». L'allumeur-boulanger du mal est le roi.

5. יוֹם מַלְכֵּנוּ est certainement une locution adverbiale au fond ironique : « pendant le jour (de naissance, Genèse, XL, 20) de notre roi », et non pas une exclamation (Vulg. *Dies regis nostri! Heute ist unsers Königs Fest!* Luther). Dans la phrase suivante, le pluriel de הֶחֱלוּ pourrait strictement indiquer un pronom indéterminé : « on a rendu malades les princes »; on obtient un sens coulant en restituant le singulier הֶחֱלָה, « il a rendu malades »; le sujet est le roi : c'est lui qui rend malades les princes, ses flatteurs habituels, à force de leur verser des vins capiteux. Je lis מֶחֱמַת יַיִן, « par le poison (la force) du vin ». La leçon adoptée par les Septante, הֶחֱלוּ (= Vulg. *Cœperunt principes fusere a vino;* de même Luther), laisse le second hémistiche sans lien et le verbe מָשַׁךְ sans sujet. Celui-ci est toujours le roi qui tend ainsi la main aux gens qui se moquent de toutes les convenances (לֵצִים). Ce verset offre l'interprétation du verset 3.

6. Interprétation complétive du verset 4 : 1° « Car tous sont des adultères, (ils brûlent) comme un four qui consume ce qui y

est cuit » = Car ils ont assimilé (m. à. m. « approché ») leur cœur à un four en se mettant aux aguets (continuels de la luxure); 2° « l'allumeur se repose depuis le pétrissage de la pâte jusqu'à ce qu'elle soit levée », = le (m. à m. « leur ») boulanger dort toute la nuit, le matin le four brûle comme du feu flamboyant. C'est l'image saisissante de l'insouciance du roi qui laisse se propager l'esprit d'immoralité et de sédition dont il a lui-même donné l'exemple.

7. Résumé parénétique des deux versets précédents. Brûlant comme un four (allumé), ils consument leurs juges; les rois tombent les uns après les autres, et cependant pas un d'entre eux n'invoque mon secours.

8. Éphraïm, appelé à jouer un rôle dans le monde, cherche à se confondre avec les autres peuples; il devient aussi inutile qu'un gâteau de pain appliqué à la paroi du four chauffé à blanc, et qu'on a oublié de retourner; carbonisé d'un côté et cru de l'autre, un tel gâteau est immangeable et ne sert à rien.

9. Sa force, ses meilleurs produits, sont dévorés par les étrangers (cf. Isaïe, L, 7), il est devenu vieux (= infirme) avant le temps et il ne le sent pas. Pour שֵׂיבָה זָרְקָה בוֹ, cf. le talmudique קפצה עליו זקנה, « vieillir subitement avant l'âge ».

10. La décadence d'Éphraïm s'opère à vue d'œil, et pourtant il ne revient pas pour demander aide et protection à son dieu Yahwé.

11. Frappés d'un aveuglement insensé, comme la colombe qui quitte stupidement son abri, les Éphraïmites appellent l'Égypte et s'en vont en Assyrie pour chercher assistance.

12. Mais Yahwé leur tendra son filet pendant leur voyage et leur infligera une peine terrible (אַיְסִירֵם ou אַיַּסְרֵם), sous-entendu מוסר, du genre de celles qui ont acquis une célébrité dans leur masse populaire. Ces cas sont nombreux dans l'histoire ancienne d'Israël. L'expression succincte כְּשֵׁמַע לעדתם (mieux כְּשָׁמְעַ ou כְּנִשְׁמָע) est construite sur la formule

juridique וכל ישראל ישמעו ויראו (Deut., XVII, 13; XIX, 20; XXI, 21).

13. אֶפְדֵּם a un sens passé : « Je les ai (souvent) rachetés, sauvés. » — כְּזָבִים, « des paroles, des promesses mensongères, non sincères ».

14. יתגוררו, « s'assemblent », ne convient guère; il vaut mieux lire יִתְנוֹדְדוּ, « ils se lamentent ». — יסורו בי, impossible; lire : יַמְרוּ בִי, « ils se révoltent contre moi ».

15. יִסַּרְתִּי pour אִסַּרְתִּי, « j'ai lié, pansé » (leurs bras blessés). — Ils pensent mal à mon sujet en disant que je n'ai rien fait pour eux.

16. ישובו לא עָל; on peut comparer le positif ופנה למעלה (Isaïe, VIII, 21); le sens est cependant comme s'il y avait לא ישובו על, « ils ne retournent pas vers le Très-Haut » (XI, 7).

מזעם לשונם, « à cause de l'irritation des injures de leur langue ». — זו pour זאת, au sens neutre : « cela (le massacre des princes) fera d'eux un objet de raillerie dans le pays d'Égypte où ils se rendent pour demander secours ».

CHAPITRE VIII

Cri d'alarme. — Rupture du pacte et transgression de la loi. — Israël se vante de connaître Dieu tandis qu'en vérité il l'a abandonné. — Rois illégitimes et idolâtrie. — Vanité des dieux faits par la main de l'homme. — Disparition dans la masse païenne. — Intrigues avec l'Assyrie. — Multitude illégale des autels. — Méconnaissance des prescriptions de la loi. — Inefficacité des sacrifices. — Prompte destruction des palais et des villes.

1. (Prends) la trompette dans ta bouche comme la sentinelle pour (avertir) la maison de Yahwé ! parce qu'ils ont transgressé mon pacte, se sont révoltés contre ma loi.

2. Ils m'adressent le cri : « Mon Dieu ! », Israël (me dit) : « Nous te connaissons ! »

3. Israël a (cependant) abandonné le bien ; ils courent après la vanité !

4. Ils ont nommé des rois qui ne sont pas de mon choix; ils ont élevé des princes que je ne reconnais pas; avec leur argent et leur or ils ont fabriqué des idoles, pour amener leur perte.

5. Ton veau (d'or) a abandonné Samarie; ma colère s'est allumée contre eux; jusques à quand serez-vous inaccessibles à la pureté (religieuse), ô maison d'Israël!

6. Quant à lui (au veau d'or), c'est un artisan qui l'a fait; ce n'est donc pas un dieu; le veau de Samarie est fait de pièces.

7. Ayant semé le vent, ils moissonnent la tempête; leur semence n'aura pas d'épis levés; c'est un fruit qui ne produit pas de farine; si (par hasard) il en produit, il sera dévoré par les étrangers.

8. Israël est dévoré; il est maintenant au milieu des nations comme un vase qui n'a aucune valeur.

9. Ils sont partis pour l'Assyrie (comme) l'onagre qui cherche la solitude; Éphraïm fait des cadeaux d'amour.

10. Quand même ils répandraient des dons au milieu des nations, je les réunirai maintenant; ils seront bientôt trop faibles pour oindre un roi et des princes.

11. Éphraïm a multiplié les autels pour pécher; il possède des stèles pour pécher.

12. J'ai écrit pour lui les paroles de ma loi; (or), elles sont considérées par lui comme quelque chose d'étranger.

13 *a*. Quant aux sacrifices-holocaustes, qu'ils les égorgent comme de la viande (profane) et qu'ils en mangent! Yahwé ne les agrée pas.

13 *b*. Maintenant il se rappellera leur péché, recherchera leurs méfaits; eux, ils retournent en Égypte!

14. Israël, ayant oublié celui qui l'a fait, s'est construit des palais; Juda a construit nombre de villes fortifiées; j'allumerai dans leurs villes le feu qui consumera leurs palais.

COMMENTAIRE

1. חִכֶּךָ, « ton palais » = פִּיךָ, « la bouche » (cf. Proverbes, VIII, 7); le verbe קַח, « prends », est sous-entendu ».

כַּנֶּשֶׁר, « comme l'aigle », est ordinairement rapporté à l'ennemi qui arrivera rapidement, mais ce mot seul ne suffit pas à exprimer une pareille idée. J'incline à penser que l'aigle, oiseau à vue perçante à travers l'espace lointain (Job, XXXIX, 29), représente ici métaphoriquement la sentinelle placée sur une haute tour ou sur une montagne pour épier l'ennemi qui cherche à surprendre la ville ou le campement de l'armée, et quand il l'aperçoit, il sonne la trompette d'alarme pour avertir ses compatriotes. Peut-être le mot כַּנֶּשֶׁר n'est-il que l'altération graphique de כַּצֹּפֶה, qui est le mot propre pour « sentinelle ». L'image de la sentinelle sonnant la trompette est surtout saillante dans Ézéchiel, XXXIII, 2-3.

Par l'expression בית יהוה, « la maison ou famille de Yahwé », Osée entend en cet endroit le peuple éphraïmite comme il devait être d'après l'idéal prophétique.

Le sujet de יזעקו est « Israël », mentionné à la fin du verset. — Avant ידענוך il faut encore suppléer לי יזעקו.

3. טוב, « le bien », symbolise Yahwé et sa loi dont il a été question au verset 1.

La leçon massorétique אויב יִרְדְּפוֹ, « l'ennemi le poursuivra » ou « que l'ennemi le pousuive », est déjà celle des Septante ; elle ne cadre cependant pas beaucoup dans le sens général des passages ambiants. Je préfère lire אָוֶן יִרְדֹּפוּ, « ils poursuivent, courent après l'iniquité », ce qui forme une antithèse complète avec la phrase précédente. L'erreur vient probablement de ce que le premier mot était écrit en abrégé אוֹ et mal complété en [או]יב au lieu de [או]ן ; la ponctuation du verbe en a été naturellement faussée.

4. הֵשִׂירוּ pour הֵשֵׂרוּ. — יִכָּרֵת pour יִכָּרֵתוּ.

5. La proposition : « Ton veau a abandonné Samarie ! » est visiblement ironique. Peut-être vaudrait-il mieux lire זִנְחִי, « abandonne ton veau, ô Samarie ! »

Je rattache les mots כי מישראל du verset suivant à la fin de celui-ci, mais je lis : בֵּית ישראל : « Jusques à quand serez-

vous (הוּכְלוּ pour יוּכְלוּ) inaccessibles à la pureté (religieuse), ô maison d'Israël ! » Les Septante admettent déjà cette liaison, mais leur traduction ἐν τῷ Ἰσραηλ manque de tout fondement, puisqu'elle ne tient pas compte du mot כִּי.

6. וְהוּא, « quant à lui », savoir le veau d'or mentionné à la fin du verset. Pour la construction, cf. v. 2.

חָרָשׁ עֲשָׂהוּ, « un artisan l'a fait » ; par lui-même il aurait été une matière informe. Ce n'est donc pas un dieu, et la preuve c'est qu'il peut être brisé et retomber en morceaux. שְׁבָבִים = talm. שְׁיָבֵי, « pièces, morceaux ».

7. Il est vain d'avoir confiance dans le secours des idoles : au lieu de profit elle produit la calamité ; c'est de la peine perdue ; si par hasard on obtenait quelque avantage, celui-ci profiterait plutôt aux étrangers. Cette idée est exprimée par des images empruntées à l'agriculture : Quand la semence est mauvaise, la récolte est navrante, le grain ne lève pas vigoureusement, il forme une plante dépourvue de la substance farineuse indispensable à la confection du pain. La détresse atteint le comble par l'avidité des puissants étrangers qui dévorent le peu que le hasard permet d'en recueillir.

8. Israël s'est volontairement fondu dans les autres nations, et en renonçant à son rôle particulier, il est avili par eux comme un vase usé dont personne ne veut. A noter le sens du verbe בלע, « absorber », dont l'antithèse est exprimée par פלט (Michée, VI, 14). Cet emploi est très fréquent dans le Talmud.

9. פרא pour כפרא ; Éphraïm s'en va inutilement chercher du secours en Assyrie, comme l'onagre qui préfère l'aride solitude aux lieux plus fertiles ; il aurait mieux fait d'implorer l'aide de son Dieu national.

הִתְנוּ est le *hiphil* de הָנָה avec le même sens que le *qal* : « payer le salaire de la courtisane », verbe dénominatif de אֶתְנָה, « salaire de la courtisane » (II, 14), synonyme de אֶתְנָן. L'ensemble הִתְנוּ אֲהָבִים signifie donc : « Les Éphraïmites aiment à se payer des amours illégitimes. Cette pensée doit être visiblement complétée par la phrase הֵמָּה מִצְּרַיִם יָשׁוּבוּ,

« ils retournent en Égypte », dont l'authenticité est garantie par וְשָׁב אֶפְרַיִם מִצְרָיִם (IX, 3), mais qui traîne sans aucun lien à la fin du verset 13.

10. Après אֲקַבְּצֵם, on supplée facilement עָלָיו ; je pense avec Luther que l'objet du verbe est le pluriel עַמִּים ; ils ont beau payer la faveur des peuples, je ferai réunir ces mêmes peuples contre lui (cf. Ézéchiel, XVI, 37).

Impossible de trouver un sens dans la leçon massorétique : וַיָּחֵלוּ מְעָט מִמַּשָּׂא מֶלֶךְ שָׂרִים, « et ils ont commencé un peu à cause de la charge du roi des princes ». La traduction des Septante satisfait à toutes les exigences : « Ils seront bientôt trop impuissants pour oindre un roi et des princes (καὶ κοπάσουσιν μικρὸν τοῦ χρίειν βασιλέα καὶ ἄρχοντας). Elle repose sur la leçon excellente : וַיָּחֵלוּ מְעָט מִמְּשֹׁחַ מֶלֶךְ [ו]שָׂרִים. En d'autres termes, ils passeront bientôt sous le joug de leurs faux amis païens. Ce verset est le commentaire circonstancié de la proposition sommaire de IV, . כִּי יָמִים רַבִּים יֵשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין מֶלֶךְ וְאֵין שָׂר ; Osée explique ici que la disparition de l'indépendance d'Israël sera due précisément aux puissances dont il avait invoqué le secours. L'avenir a parfaitement justifié ses prévisions : Samarie s'écroula sous les coups de l'Assyrie. — מְעָט est pour עוֹד מְעָט.

12. Par l'expression « des autels pour pécher », Osée a surtout en vue les autels des hauts lieux où les hiérodules exerçaient plus librement leur métier infâme. — Dans le second hémistiche la tautologie trop choquante invite à corriger מִזְּבֵחוֹת en מַצֵּבוֹת, « stèles » ; ces mots forment aussi parallélisme dans X, 1-2.

13. אכתב a indubitablement un sens passé, comme il résulte de l'apodose נָחְשְׁבוּ, autrement il y aurait nécessairement יֶחְשְׁבוּ. Du reste, une proposition conditionnelle : « Si j'avais écrit les observances de ma loi, elles seraient quand même restées étrangères pour lui », présenterait une pure chicane de tendance et d'autant plus absurde qu'il s'agit d'un

grand nombre (m. à m. « myriades », רִבּוֹ pour רִבֵּי) de prescriptions.

14. הַבְהָבַי, « mes offrandes », c'est-à-dire les bêtes sacrifiées dont on offre une part à Dieu. — יזבחו בשר, « qu'ils les immolent comme de la viande de boucherie et qu'ils les consomment eux-mêmes », puisque Dieu n'en veut point. Au lieu de leur pardonner les péchés par suite de ces sacrifices, Yahwé s'en souviendra et les leur fera expier.

Les trois derniers mots de ce verset doivent être reportés au verset 9.

15. Israël et Juda, oublieux du Dieu qui les a élevés au rang de nations, construisent des palais et des forteresses, les uns pour jouir du présent, les autres pour se prémunir d'un revers de fortune; mais le feu de Yahwé consumera les uns et les autres. — ארמנותיה pour ארמנותיהן.

CHAPITRE IX

Israël, plus volage que les autres peuples, ne doit pas célébrer des fêtes réjouissantes. — Vanité du secours attendu. — Au lieu de rester chez eux ils s'en vont en Égypte et en Assyrie. — Abolition du culte de Yahwé, qui d'ailleurs en est dégoûté. — Proximité de la punition. — L'Égypte deviendra le tombeau de ceux qui y cherchent un refuge. — Corruption des prophètes. — Ingratitude d'Éphraïm et son châtiment. — Décadence complète. — Dieu le rejettera et le condamnera à errer au milieu des païens.

1. Ne te réjouis pas, ô Israël! de la récolte comme les (autres) peuples, car tu es devenu infidèle à ton Dieu, tu as aimé le salaire de prostitution pris de toutes les aires de blé.

2. La grange et le pressoir ne les nourriront pas; le moût leur fera défaut.

3. Ils ne restent pas dans le pays de Yahwé. Éphraïm retourne en Égypte et mange de la nourriture impure en Assyrie.

4. Ils ne font pas de libations de vin en l'honneur de Yahwé; leurs sacrifices ne lui sont (d'ailleurs) pas agréables; il les regarde comme le pain de leur deuil, que tous ceux qui en mangent

deviennent impurs; comme leur pain du repas funèbre (qui) n'entre pas dans la maison de Yahwé.

5. Que ferez-vous au jour de la réunion, au jour de la fête de Yahwé?

6. Car voici, ils sont partis pour échapper au malheur, mais l'Égypte les saisira. Memphis les enterrera; leur richesse tant désirée deviendra la part des ronces; les épines pousseront dans leurs tentes.

7. Les jours de la rémunération sont arrivés, arrivés les jours du payement; qu'Israël sache que le (faux) prophète est un sot, le (prétendu) homme d'esprit est un fou; c'est par suite de tes nombreux méfaits qu'il multiplie l'hostilité (de Dieu).

8. Le voyant d'Éphraïm est l'objet de la colère de son Dieu; le prophète, un piège tendu sur toutes ses routes; l'hostilité règne dans la maison de son Dieu.

9. Ils sont profondément corrompus, plus encore qu'aux jours de Gabaa; (Dieu) se souviendra de leurs méfaits, recherchera leurs péchés.

10. Avec la joie de celui qui trouve des raisins dans le désert, j'ai trouvé Israël; comme quelqu'un qui aperçoit la première figue mûre sur un figuier, j'ai vu vos ancêtres; quant à eux, à peine sont-ils arrivés à Baal-Péor qu'ils se vouèrent à la honte; ils devinrent des abominations par suite de leur amour.

11, Éphraïm verra ses biens disparaître comme l'oiseau; il sera sans naissance, sans gestation et sans conception.

12. S'ils parviennent à élever leurs enfants, je saurai les rendre les plus solitaires des hommes; car leurs petits sont aussi des rebelles.

13. L'orfraie, l'aigle et l'autour placent leurs petits dans le rocher; Éphraïm, au contraire est prêt à livrer ses enfants au bourreau.

14. Donne-leur, ô Yahwé, ce que tu dois leur donner; donne-leur une matrice meurtrière et des seins privés de sève.

15. Toute leur iniquité est à Gilgal; là je les hais à cause de leurs mauvaises actions; je les chasserai de ma maison, je ne les aimerai plus; tous leurs princes sont des rebelles.

16. Éphraïm est frappé, sa racine est desséchée, incapable de produire des fruits; si même ils en produisent, je tuerai leur progéniture désirée.

17. Mon Dieu les déteste car ils ne l'ont pas écouté; qu'ils errent donc au milieu des païens !

COMMENTAIRE

1. La locution שמח אל גיל revient dans Job, III, 22, où cependant la leçon גַּל pour גִּיל convient mieux au contexte. Les Septante se sont tirés d'embarras en corrigeant אֶל גִּיל en וְאַל תָּגֵל, « et n'exulte pas », et ils sont suivis par la Vulgate et les exégètes modernes. Je soupçonne que גִּיל a ici le sens particulier de « plante, produit », qui me paraît exister dans la phrase וגיל גבעות תחגרנה (Psaumes, LXV, 13), « et les collines se ceindront de plantes, de produits ». L'expression הילדים אשר כגילכם (Daniel, I, 10) me semble aussi signifier « les jeunes gens de votre espèce » (m. à m. « qui sont semblables à votre pousse »); cf. aram. גִּילָא, « paille, tige, brin ». L'arabe جِيل, « tribu, nation, génération », et l'éthiopien *ĕgyâl*, « enfant », en présentent les derniers développements sémantiques.

Israël n'aura pas la joie de voir des récoltes abondantes parce qu'il a quêté le salaire de son infidélité à Yahwé auprès de toutes les aires de blé, c'est-à-dire auprès des dieux des nations idolâtriques.

2. La disette sera donc complète, le blé (m. à m. « la grange »), les fruits et le vin (m. à m. « le pressoir et le moût ») disparaîtront entièrement; cf. II, 11, 14.

3. En apparence, les verbes יִשְׁבוּ, וְשָׁב et יֹאכְלוּ peuvent être pris au sens futur, et dans ce cas le verset contiendrait l'idée d'une punition consistant dans l'exil des Éphraïmites en Assyrie et en Égypte. C'est l'opinion courante des exégètes anciens et modernes. Elle est cependant tout à fait insoutenable, ainsi que le prouve la proposition finale טמא יאכלו. Pour des gens qui, comme les Éphraïmites, sont accusés d'avoir abandonné Yahwé pour adorer d'autres dieux, la non-observation des rites

de pureté yahwéistes est une satisfaction dont ils pourront se vanter. La tranportation dans une terre étrangère a des suites bien autrement graves, la perte de l'indépendance, l'esclavage, la séparation et la dispersion des membres de la même famille, sans compter les horreurs de la guerre et les sévices exercés sur les prisonniers. C'est de ces calamités déplorables qui rendent la vie mille fois plus insupportable que la mort, que le prophète aurait parlé s'il avait l'intention d'intimider ses contemporains récalcitrants. Et s'il ne parle que de la nourriture impure consommée en Assyrie, c'est que, loin d'annoncer un événement futur, il constate simplement un fait présent, à savoir que les Éphraïmites qui vont chercher du secours dans le pays ninivite transgressent sans scrupules les observances alimentaires qui ne sont praticables que dans leur patrie. Ceci établi, il devient clair que les deux verbes précédents doivent être également entendus dans le sens du présent : Ils ne restent pas dans le pays de Yahwé ; Éphraïm retourne en Égypte et se nourrit de viandes impures en Assyrie. Osée vise naturellement les messagers royaux qui se rendent dans ces pays pour demander du secours et conclure des alliances contraires à la volonté de Yahwé communiquée par le prophète. L'exactitude de cette interprétation sera confirmée par les versets suivants.

4. La forme de l'imparfait propre aux verbes de ce verset doit être de nouveau entendue au temps présent. D'après l'exégèse courante qui y voit le temps futur, l'auteur aurait voulu annoncer que les Éphraïmites déportés ne feront pas de libations à Yahwé sur la terre d'exil. Mais on a oublié le fait historique que les immigrés continuaient toujours l'ancien culte de leurs dieux nationaux, en toute liberté et sans avoir à craindre la moindre restriction de la part de leur vainqueur. Nous savons par II Rois, XVII, 29-41, que les exilés de diverses nationalités établis en Samarie ont agi de la sorte sauf à y joindre le culte du dieu local, Yahwé, pour l'enseignement duquel le roi assyrien leur a même envoyé un prêtre éphraïmite (*ibidem*, XXV, 25-28). Rien n'a donc empêché les exilés israélites de se construire des sanctuaires et d'y pratiquer les rites de sacrifices et de pureté de leur pays, et s'ils n'ont pas

agi comme les autres peuples à cet égard, il doit y avoir la même cause que celle qui a empêché un siècle plus tard les Judéens transportés en Babylonie d'y continuer le culte du temple de Jérusalem dans de nouveaux sanctuaires. En un mot, la teneur du verset aboutit à un simple non-sens si on le comprend comme l'annonciation d'un nouveau méfait de la part des futurs exilés. La démonstration me paraît convaincante. Notre verset offre une simple description d'actualité et nullement une prévision d'événements futurs. Les Israélités ne font pas de libations de vin à Yahwé, à qui, du reste, leurs sacrifices ne sont pas agréables (יערבו de עָרַב, « être doux, agréable »); cf. Amos, v, 22. La correction יערכו (Sept., Kuenen) est impossible ; ערך מנחה n'est pas hébreu.

A première vue, on est porté à rattacher להם aux sacrifiants : L'offrande sera censée pour eux aussi impure que le pain de deuil, mais l'expression serait peu correcte, car il faudrait לו « pour lui » (Dieu) parallèle au לו précédent. Kuenen a corrigé להם en לחמם, « leur pain est comme le pain de deuil », et cette correction a été adoptée par tous les exégètes modernes. En réalité, la leçon traditionnelle est irréprochable, le לחם להם n'est que la périphrase de l'état construit à l'instar de מזמר לדוד, « un psaume de David » ; כלחם אונים להם équivaut à כלחם אונם, « comme leur pain de deuil » (m. à m. « comme le pain de leur deuil »).

La teneur exacte de la dernière proposition a été également méconnue par suite du groupe כי לחמם לנפשם qui, à lui seul, peut signifier « car leur pain est pour leur propre personne et n'entrera pas dans la maison de Yahwé ». C'est ainsi qu'on traduit d'un commun accord. On n'a pas réfléchi que l'obligation de présenter au temple le pain qui sert d'aliment quotidien ne se trouve et ne peut se trouver dans aucun code rituel de l'antiquité, y compris le Pentateuque. Une telle exigence a d'autant moins pu germer dans l'esprit d'un prophète comme Osée, qui voue le temple de Béthel à l'exécration générale. Il y a plus, ces exégètes ne se sont pas aperçus du caractère oiseux qu'aurait alors toute cette partie du verset ; si les sacrifices expiatoires mêmes vont cesser dans l'exil faute de

sanctuaires, il va sans dire que l'ancienne consécration du pain dans les lieux du culte cesseront en même temps. Enfin, dans leur manière de voir, le mot לנפשם devient tout à fait superflu, puisque l'impureté du pain ne vient nullement de sa qualité de servir de nourriture aux hommes, mais exclusivement du défaut de consécration rituelle, et en admettant même qu'Osée fût d'un avis contraire, il aurait exprimé l'antithèse à לחמם לנפשם par ולא ליהוה הוא au lieu de l'expression vague et débile לא יבא בית יהוה.

Il y a donc autre chose. Avec un peu d'attention on voit que כי לחמם לנפשם forme parallélisme avec כלחם אונים להם, circonstance qui engage à joindre ensemble les deux premiers mots sous la forme de כלחמם et à considérer le ל de לנפשם comme périphrasant l'état construit à l'instar de celui de להם. Ainsi, כלחמם לנפשם (pour כלחם נפשם), « comme leur pain de mort », équivaut à « comme leur pain de deuil », et לא יבא בית יהוה exprime au fond la même idée d'impureté qui est clairement annoncée dans כל אוכליו יטמאו avec le relatif אשר sous-entendu dans les deux phrases. La signification de « cadavre, mort », pour נפש, se constate dans plusieurs passages de la Bible (Lévitique, XXI, 1, *passim*). La composition לחם לנפש, en prenant un suffixe de possession, fait לחמם לנפשם comme לחם אִשֶּׁה (*ibid.* III, 11) et לַחְמִי לְאִשַּׁי (Nombres, XXVIII, 2). Les phrases relatives « dont tous ceux qui en mangent deviennent impurs » et « qui n'entre pas (= qui ne peut pas entrer) dans la maison de Yahwé (à cause de son impureté) » font allusion à des rites existants et connus de tous.

5. La question : « Que ferez-vous au jour de מועד ou חג de Yahwé ? » ne peut pas vouloir dire : Comment célébrerez-vous les fêtes ordonnées par Yahwé sur la terre d'exil ? comme le pensent les exégètes égarés par leur faux point de départ qu'il s'agit d'un événement futur. Osée a dès le début prédit la cessation de toutes les fêtes (II, 13), la question est donc oiseuse. Par les termes מועד et חג יהוה, il faut nécessairement comprendre le grand jour fixé par Yahwé pour le jugement et la punition des méchants. C'est alors que le juge

implacable proclame un jour d'assemblée, יום מועד (Lamentations, II, 7, 22), coordonné avec le synonyme יום חג. Le prophète revient à la même idée au verset 7 où il emploie les expressions directes : ימי הפקדה, « les jours de la revanche », et ימי השלם, « les jours du payement ».

6. Je ne vois point de nécessité pour modifier la leçon massorétique de la première phrase connue également des Septante qui rattachent sans raison משד à מצרים. Le sens est clair : « car voici, ils sont partis pour échapper au malheur » ; les phrases suivantes montrent qu'il s'agit particulièrement de fuites en Égypte, visiblement parce que l'accueil reçu par l'Assyrie ne fut pas très amical (II Rois, XV, 20). Le correction de מִשֹּׁד en אַשֻּׁר (Wellh.) est en soi très séduisante (cf. VII, 11), mais les deux synonymes suivants מצרים et מף deviendraient très lourds. En tout cas il est question d'un fait passé, הָלְכוּ.

Le nom de Memphis, en égyptien *Menuf*, est transcrit ici מף pour מנף, ailleurs נף (Isaïe, XIX, 13). L'accueil qu'ils y recevront sera favorable, mais ils y resteront jusqu'à leur mort et y seront enterrés ; ils ne reverront jamais leur patrie.

מחמד לכספם est-il allégé de מחמדם לכספם afin d'éviter l'accumulation de quatre מ mus par *a* ? Il faut cependant reconnaître que ces mots manquent de lien dans le contexte. La correction מחמַדֵּי בָתֵּיהֶם, « objets désirables de leurs maisons » (cf. מחמדי בטנם, IX, 16), ou plus simplement : « leurs maisons désirables (laissées dans leur patrie) », s'adapterait bien à קימוש יירשם ; les mots חוח באהליהם qui suivent visent également les demeures abandonnées.

7. פְּקֻדָּה et שִׁלֻּם expliquent les métaphores מועד et חג du verset 5.

Avec יֵדְעוּ ישראל (mieux יֵדַע) commence une nouvelle phrase (contre la Massore qui les rattache à ce qui précède). Israël doit savoir que (son) prophète est un insensé, que son (prétendu) homme inspiré est un fou. S'il le reconnaît il ne l'écoutera pas.

La phrase finale ne devient intelligible qu'en corrigeant וְרַבָּה en יַרְבָּה : « A cause de la multitude de tes péchés

(= des péchés qu'il te fait commettre, ô Israël !) il (le faux prophète) multiplie l'animosité, la haine (de Dieu à ton égard). »

8. Développement de la même idée. Les mots צוֹפֶה אפרים עם אלהי n'offrent rien d'acceptable ; les efforts faits pour y porter remède ne semblent pas couronnés de succès. J'incline à lire : צוֹפֶה אֶפְרַיִם זַעַם אלהיו, « le voyant d'Éphraïm est un objet de colère de son Dieu ». Il lui tend des pièges partout et est surtout un objet de haine (= haïssable) par les fausses doctrines qu'il prêche dans le sanctuaire éphraïmite ; משטמה est parallèle à זַעַם.

9. העמיקו שחתו équivaut à העמיקו לשחת, « ils agissent avec une profonde corruption », c'est-à-dire : Ils sont profondément corrompus. Par la comparaison כימי הגבעה, « comme aux jours de Gabaa », Osée rappelle les méfaits des Benjamites qui ont amené leur presque entière extermination (Juges, XIX-XX), mais il généralise pour les besoins de son exhortation et suppose que les autres tribus qui furent indignées de ces crimes n'étaient pas au fond meilleures qu'eux. Il y a été probablement amené par les terribles défaites qu'elles avaient essuyées avant de vaincre la tribu impie. Cette interprétation est à peu près celle de l'exégèse juive et je l'ai adoptée dernièrement. On se demande cependant s'il n'est pas plus probable de modifier כִּימֵי en מִימֵי, conformément à x, 9, qui dit : « Plus qu'aux jours de Gabaa tu as péché, ô Israël ! », c'est-à-dire : Tu as commis des péchés plus abominables que ceux qui ont été commis aux jours de Gabaa. Dans ce cas, l'allusion viserait les Benjamites qui étaient les seuls coupables. Une pareille conduite ne se pardonne pas.

10. Osée appuie son opinion sur la corruption radicale d'Éphraïm par un fait encore plus ancien que l'incident de Gabaa et remontant à l'époque de la sortie de l'Égypte. Pendant leur séjour au désert, Yahwé accueillit les ancêtres d'Israël avec le plaisir qu'on trouve à manger du bon raisin ou à goûter la première figue mûre d'un figuier, car c'est dans le désert, sur le Sinaï, que Yahwé choisit Israël comme son peuple chéri et privilégié en concluant avec lui une alliance éternelle. Or, à peine ces ancêtres furent-ils arrivés à la station

moabite nommée Baᶜal-Peᶜor qu'ils se détournèrent (וַיִּנָּזְרוּ) de Yahwé pour se vouer à ce Baᶜal honteux (לבעל=לבשת) et devinrent abjects (שקוצים) par suite de leur amour (m. à m. « comme leur action d'aimer »), sous-entendu « les filles moabites adoratrices de cette idole » (Nombres xxv, 1-3). Cette leçon historique a surtout en vue de renforcer l'idée émise iv, 11-12, que l'idolâtrie a son appui principal dans la débauche sexuelle qu'elle favorise. C'est pourquoi le prophète passe sous silence l'incident du veau d'or peu après la scène du Sinaï, incident qui resta d'ailleurs à l'état de tentative et fut rapidement étouffé.

11. Le bien, la richesse (כָּבוֹד, Genèse, xxxi, 1) d'Éphraïm en hommes et en bestiaux disparaîtra comme l'oiseau qui s'envole, de sorte qu'il n'y aura ni naissance (לֵדָה), ni gestation (בטן, « ventre »), ni conception (הריון); les stades de la génération sont énumérés dans l'ordre inverse. Le מ indique ici l'idée de privation.

12. Le suffixe de וְשִׁכַּלְתִּים se rapporte aux Éphraïmites : Je les rendrai les plus privés d'enfants d'entre les hommes (I Samuel, xv, 33). La suite compte parmi les passages désespérés de notre livre. Déjà la particule גַּם trouble le sens, puis בְּשׁוּרִי ne peut pas équivaloir à בְּסוּרִי, « quand je me retirerai », comme le pensent les exégètes. Enfin, l'ensemble « car aussi malheur à eux quand je me retirerai d'eux », outre la banalité intrinsèque, ne présente aucun lien avec la phrase si mouvementée qui précède. Les Septante ont lu בְּשָׂרִי, « ma chair » (σάρξ μου), ce qui augmente encore l'obscurité. Je propose de corriger כִּי גַם אוֹי לָהֶם בְּשׁוּרִי מֵהֶם en כִּי גַם עֲוִילֵהֶם פֹּשְׁעִים הֵם, « (je les priverai de progéniture) parce que même leurs petits enfants sont des rebelles ». Pour עֲוִילִים, cf. Job. xix, 18; xxi, 11.

13. Premier distique inintelligible : La leçon massorétique offre : אפרים כאשר ראיתי לְצוֹר שְׁתוּלָה בְנָוָה, « Éphraïm, comme j'ai vu Tyr plantée dans une demeure ou dans une prai-

rie ou dans ce qui est beau » (Vulg. : *Tyrus erat fundata in pulchritudinem*. Luther : *Ephraïm als ich es ansehe, ist gepflanzt und hübsch wie Tyrus*. On ne comprend guère la mention de Tyr dans cet hémistiche ni l'opposition ואפרים au commencement de l'hémistiche suivant. L'extrême platitude de כאשר ראיתי, qui est absolument superflu, vient ajouter du poids à la pensée que ce passage est gravement corrompu. Une tournure toute différente se remarque dans la version des Septante, qui n'est cependant pas beaucoup plus intelligible, mais elle a l'avantage de faire disparaître la mention de la ville de Tyr. Elle est ainsi conçue : Ἐφραϊμ, ὃν τρόπον εἶδον, εἰς θήραν παρέστησαν τὰ τέκνα αὐτῶν, « Éphraïm, j'ai vu l'usage, ils ont présenté leurs enfants à la chasse », probablement pour être pris et tués comme le gibier. Cette version repose sur la lecture : אפרים כאשר ראיתי לְצַיִד שָׂתוּ בְנֵיהֶם. Ce serait la même idée que celle du second hémistiche, malgré le mot ואפרים qui marque une idée opposée. Comme l'antithèse est absolument indispensable, je maintiens en partie la leçon massorétique et je rétablis les trois derniers mots בְּצוּר שָׂתְלוּ בְנֵיהֶם, « ils placent (Psaumes, XCII, 14) leurs petits dans un rocher », naturellement pour les mettre à l'abri des chasseurs et des carnassiers. Le sujet doit être forcément plusieurs animaux qui habitent les montagnes, et il faut chercher leurs noms dans le membre de phrase qui précède. Si on fait abstraction des mots כאשר ראיתי, on peut changer avec une certaine vraisemblance אפרים en פְּרָאִים, ce qui donnerait la phrase assez satisfaisante : פְּרָאִים שָׂתוּ בְנֵיהֶם (ou שָׂתְלוּ) בַּצּוּר, « les bêtes sauvages placent leurs petits dans le rocher », mais les deux mots précités, communs à toutes les traditions, ne sauraient facilement être retranchés comme une interpolation arbitraire. Une telle affirmation fait corps avec la méthode de la *critique supérieure* et nous ne la lui envions pas. Après avoir mûrement réfléchi, je me suis arrêté à l'idée que l'action de transférer ses petits dans les rochers inaccessibles convient beaucoup mieux aux oiseaux qu'aux autres espèces d'animaux, et cette considération m'a aussitôt rappelé, d'une part, la description relative à la ten-

dresse de l'aigle envers ses petits pour leur procurer une bonne nourriture (Job, xxxix, 27-30) et sa sollicitude pour les protéger à l'approche du danger (Deutéronome, xxxii, 11); d'autre part, le passage de Jérémie, viii, 7, ותור וסיס וענור שמרו את עת באנה, où trois noms d'oiseaux forment le sujet d'un seul verbe. Je me suis donc demandé si les trois mots problématiques אפרים כאשר ראיתי, qui, primitivement, pouvaient être orthographiés avec deux *yod* de moins (cf. ירשלם pour ירושלים), ne contenaient pas ces trois noms d'oiseaux qu'on s'attend à y trouver. Dès lors la lumière apparut entière, et je vis que la leçon traditionnelle peut remonter sans grand effort à וְאַיִת (ou וְאַיָּה) וְפֶרֶס וְנֶשֶׁר, « l'orfraie, l'aigle et l'autour ont soin de placer leurs petits dans le creux d'un rocher » pour les protéger contre une surprise fâcheuse, « tandis qu'Éphraïm est prêt à livrer (לְהוֹצִיא) ses enfants à l'égorgeur », car ils seront exterminés pour leurs péchés. La construction antithétique est maintenant aussi complète que celle du verset de Jérémie cité ci-dessus et qui porte : « La tourterelle, l'hirondelle et la grue observent leur retour périodique, tandis que mon peuple ne veut pas savoir de (= observer) la loi de Yahwé. »

14. Reprise explicative du verset 11, relatif à la stérilité d'Éphraïm. Osée ajoute ici clairement que l'incapacité de se reproduire et d'élever les enfants, exprimée par l'image réaliste « matrice meurtrière » (רחם משכיל) et « mamelles privées de suc, sèches » (שָׁדַיִם צֹמְקִים), leur est réservée par Dieu comme un châtiment mérité, et, dans son indignation contre les rebelles incorrigibles, il désire lui-même l'exécution de cette revanche.

15. Expression de l'horreur qu'inspirent à Yahwé les actes d'idolâtrie et de débauche qui sont commis au sanctuaire éphraïmite de Galgal (iv, 15). Dieu les chassera de sa maison, c'est-à-dire de son pays. Pour la désignation de la Palestine par l'épithète de « maison de Yahwé » (בית יהוה), comparez viii, 1 ; Exode, xv, 13.

אַהֲבָתֶם est un infinitif à terminaison féminine comme לְיִרְאָה, לאהבה, mots qui sont aussi des substantifs.

16. Retour au même sujet avec des images empruntées aux plantes; la dernière phrase reprend le sujet du verset 12.

17. ימאסם est synonyme de שׁנאתים (15). — Ils erreront (וְיִהְיוּ נְדָדִים) parmi les païens pour chercher du secours sans jamais le trouver (6).

CHAPITRE X

Profusion d'autels et de stèles. — Paroles orgueilleuses et iniques. — Deuil public pour les idoles en or envoyées comme cadeaux en Assyrie et en Égypte. — Décadence de la royauté et destruction des bamoth. — Corruption extrême et son châtiment proche. — Désobéissance d'Éphraïm malgré les faveurs particulières dont il jouit de la part de Dieu. — Exhortation à changer de conduite. — Obstination et confiance en sa propre force. — Terrible châtiment. — Disparition de la royauté.

1. Israël détruit la vigne qui lui apporte ses fruits; plus ses produits se sont multipliés, plus se sont multipliés (ses) autels. Plus son pays a été prospère, plus il a érigé de stèles (idolâtriques).

2. Leur cœur s'est séparé de Dieu; maintenant ils en porteront les conséquences; il démolira leurs autels, abattra leurs stèles.

3. Maintenant ils disent : Nous n'avons pas de roi ; nous ne craignons pas Yahwé, et le roi que peut-il nous faire?

4. Ils prononcent de (méchantes) paroles, font de faux serments, trahissent les alliances, et la corruption est semée comme la ciguë sur les sillons des champs.

5. Les habitants de Samarie sont saisis de crainte à cause du veau de Beth-Awen, son peuple en prend le deuil, ses prêtres se lamentent sur lui à cause de sa richesse qui vient de disparaître.

6. Le veau même sera transporté en Assyrie, ou (bien il sera envoyé) en présent au roi d'Égypte; Éphraïm obtiendra la honte, Israël rougira de son projet.

7. Samarie est anéantie; son roi ressemble à l'écume (qui s'agite) sur la surface de l'eau.

8. Les bamoth de Beth-Awen, péché (suprême) d'Israël, seront rasées; les ronces et les épines pousseront sur leurs autels. Ils diront aux montagnes : Couvrez-vous; aux collines : Tombez sur nous.

9. Plus qu'aux jours de Gabaa tu as péché, ô Israël; là ils ont dit : La guerre contre les enfants de l'iniquité qui atteignit Gabaa ne nous atteindra pas.

10. Je les châtierai avec toute ma sévérité; les peuples s'uniront contre eux à cause de leurs graves péchés.

11. Éphraïm est une génisse indisciplinée qui aime à ruer; j'ai pourtant bien doucement mis la chaîne à son cou; j'ai placé haut Éphraïm; Juda labourait pour lui, Jacob aplanissait pour lui le terrain.

12. Semez donc conformément à la justice, moissonnez conformément à la vertu; sillonnez votre champ; il est temps de rechercher Yahwé pour qu'il vienne et vous enseigne la justice.

13. Vous avez labouré le mal, moissonné l'iniquité, dévoré le produit de la fausseté, car vous aviez confiance dans vos chars de guerre, dans la multitude de vos combattants.

14. Le cri de détresse sera poussé dans tes villes; toutes tes forteresses seront saccagées, semblables au sac de Beth-Arbel exécuté par Salman au jour de la bataille, où mères et enfants furent écrasés.

15. Ainsi il vous arrivera à Beth-El à cause de la grandeur de votre méchanceté; un matin de bonne heure, le roi d'Israël aura disparu.

COMMENTAIRE

1. Le sujet du participe בוקק est Israël et l'objet en est גפן : Israël, insouciant et égaré, dévaste la vigne qui lui avait donné d'abondants produits et qu'il avait intérêt à soigner. La vigne symbolise visiblement le culte de Yahwé, son Dieu national. — רֹב et טוֹב sont des infinitifs. — לַמִּזְבְּחוֹת, datif fonctionnant comme accusatif.

2. חלק לבם, « leur cœur s'est séparé, retiré » (Jérémie, XXXVII, 12, ponctué à tort לַחֲלֹק au lieu de לחלק), sous-entendu « de Yahwé », sujet du הוא suivant.

3. Après s'être détournés de Dieu, ils se révoltent contre leur roi dont ils défient le pouvoir.

4. דברים, à suppléer רעים, « ils prononcent de méchantes paroles ». — כָּרֹת ברית ne convient guère; lire בָּזֹה ברית, « mépriser l'alliance jurée » ; cf. בזה אלה להפר ברית (Ézéchiel, XVII, 18).

ראש, « ciguë », souvent accompagné de לענה, « absinthe », image fréquente de tout ce qui est mauvais, insupportable. — מִשְׁפָּט ne peut être comparé à ראש; lisez : משחת, « corruption »; cf. IX, 9.

5. Ironie mordante : les habitants de la Samarie craignent qu'on ne leur enlève les veaux d'or pour compléter la somme qu'on doit envoyer aux puissances voisines. Le peuple est en deuil (אבל) et les prêtres gémissent (lire יֵלִילוּ au lieu de יָגִילוּ, « se réjouissent », qui ne cadre point) sur la perte de tant de richesse (כְּבוֹדוֹ; cf. Isaïe, X, 3); au dieu même personne ne pense plus.

6. גם אותו, l'idole même. Lorsque le cadeau précieux sera expédié, Éphraïm en sera pour sa honte, car ces empires, jaloux l'un de l'autre, ne lui accorderont pas le secours qu'il paie si cher. — בָּשְׁנָה a un air étrange; lire peut-être כְּלִמָּה. — מעצתו, « de sa décision » d'avoir confiance dans les étrangers.

7. On pourrait lire מִשְׁמְרוֹן au lieu de שמרון : « Son roi a disparu de Samarie » aussi vite que l'écume qui s'agite sur la surface des eaux.

8. אָוֶן pour בית און = Béthel (5). Pour Osée, le sanctuaire de cette ville est un simple assemblage de bamoth. — Les visiteurs de ce temple souhaiteront échapper à la honte par la mort.

9. שם עמדו לא תשיגם בגבעה ne signifie rien. Lire : שָׁם אמרו לא תשיגנו כגבעה, « là ils ont dit : La guerre ne nous atteindra pas ».

10. Ce verset n'offre qu'une série de mots incohérents : « Dans mon désir et je les lierai et les peuples s'assembleront contre eux en les liant à leurs deux péchés. » Les Septante joignent à ce verset les trois derniers mots du verset précédent et traduisent : « Contre les enfants de l'iniquité je suis venu (באתי pour באותי) pour les corriger. Et les peuples s'assembleront contre eux pour les corriger de leurs deux péchés » ; la Vulgate suit le texte massorétique légèrement modifié : *Juxta desiderium meum corripiam eos : congregabuntur contra eos populi, cum corripientur propter duas iniquitates suas.* On obtient un sens satisfaisant en corrigeant וְאֶסָּרֵם en אֶאֶסְרֵם, בְּאָסְרָם en בֵּאָסְרָם (pour בְּהֵאָסְרָם) et לשתי en יִשְׂאוּ : « Je les châtierai avec plaisir ; les peuples s'assembleront contre eux ; en étant liés, ils expieront leurs crimes. »

11. Toutes les anciennes versions se basent sur la leçon massorétique et n'hésitent que sur le sens de לָדוּשׁ. Grec : « Éphraïm est une génisse enseignée à aimer l'injure » (νεῖκος); Vulg. : *Ephraïm vitulam docta diligere trituram*; Pešiṭṭa : ואפרים עגלהא מלפת דרחמת למדרכו. On s'attend toutefois à une notion de blâme complète. Il faut donc ajouter la négation לא avant מלמדה : « Éphraïm est une génisse indomptée qui aime à frapper du pied. » Comparez : ... אפרים כעגל לא למד (Jérémie, xxxi, 18) ; pour דוש, v. Hab., iii, 12 ; le νεῖκος des Septante semble être une atténuation de cette signification réaliste.

ואני עברתי על טוב צוארה exprime évidemment une action sympathique envers la génisse récalcitrante qui symbolise le peuple éphraïmite, mais une phrase telle que : « Et moi, je suis passé près de la beauté de son cou » (Sept.-Vulg. : *Et ego transivi super pulchritudinem colli ejus*; Luth. : *Ich will ihn über seinen schönen Hals fahren*) ne signifie pas grand' chose. Il faut ponctuer עִבַּרְתִּי, dont le sens de « barrer, fermer », est garanti par וַיְעַבֵּר בְּרַתּוּקוֹת זָהָב (I Rois, vi, 21), « il barra, ferma au moyen de chaînes d'or » ; il s'agit ici de la fermeture du joug qui a été posé avec tous les ménagements

possibles, afin de ne pas blesser le cou de la génisse. — עַל טוּב exprime l'adverbe « avec bonté, avec douceur », comme עַל שֶׁקֶר, « faussement », עַל נְקֻלָה, « légèrement », etc.

Dans ce qui suit, les actes affectueux de Yahwé envers Israël sont affirmés au moyen d'une image différente, savoir celle d'un enfant que le père tient toujours sur ses bras, tandis que son frère fait les travaux les plus pénibles à sa place. Les trois verbes de cette proposition doivent être entendus au sens du passé. אַרְכִּיב, « j'ai fait monter Éphraïm (sur mes bras »; cf. XI, 3), non *ascendam super Ephraïm* (Vulg.); une génisse n'est pas faite pour cet usage. — C'est Juda qui labourait le champ (יחרוש) pour lui, Ya'aqob (surnom de Juda) hersait pour lui (יִשֹּׁדֵד לוֹ) le sol raboteux pour l'aplanir, tandis que, appuyé sur le bras de son père, Éphraïm se divertissait de le voir à la peine. Osée fait évidemment allusion aux nombreux prisonniers judéens que les Éphraïmites avaient faits pendant les fréquentes guerres avec Juda, où ils furent le plus souvent victorieux. Ces prisonniers, condamnés à l'esclavage, durent naturellement exécuter tous les travaux pénibles de leurs maîtres.

12. Suite de l'image empruntée à l'agriculture. Les semailles et la moisson doivent se faire selon la justice et la bienveillance (חסד) envers les faibles et les opprimés. Préparez-vous un sol bien labouré (נִיר), au figuré : Amendez-vous en toute sincérité. C'est juste le moment de rechercher Yahwé; persistez donc dans le repentir, et attendez que Yahwé revienne vers vous pour vous enseigner la justice au moyen de ses prophètes.

13. Vous avez fait absolument le contraire : vous avez cultivé, moissonné et consommé toutes les iniquités imaginables parce que vous vous fiez à vos chars de guerre (בְּרִכְבֶּךָ, ἐν ἅρμασίν σου, pour בְּדַרְכְּךָ) et à vos nombreux combattants, et vous croyez pouvoir vous passer de l'aide de Yahwé.

14. Votre orgueil sera bientôt abattu : un tumulte se lèvera dans vos villes (בְּעָרֶיךָ pour בעמיך) et toutes vos forteresses seront saccagées. Elles subiront le sort infligé par Šalman,

probablement le nom d'un roi voisin (le roi ammonite Šalmanu?), à la ville peut-être éphraïmite Beth-Arbêl, dont tous les habitants, jusqu'aux femmes et aux enfants, furent massacrés sans pitié. Les détails et l'époque de ce funeste événement ne sont pas connus.

15. Béthel aura le même sort (יֵעָשֶׂה pour יַעֲשֶׂה). — בית־אל a le sens locatif comme s'il y avait בְּבֵית־אֵל. — רָעַת רָעָתְכֶם, impossible; lire : רָעַת מַעֲשֵׂכֶם[1]. — בַּשַּׁחַר semble indiquer un moment indéterminé : « un beau matin ».

1. Ou bien רָעַת עֲצָתְכֶם, « le mal de vos décisions, de vos pratiques »

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

Notes évangéliques.

I

L'EXPRESSION « FILS DE L'HOMME »

On a longuement discuté et l'on discute encore le sens exact de l'expression évangélique « fils de l'homme » (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). La plupart des exégètes y voient une indication messianique par allusion à Daniel, VII, 13. Pendant longtemps j'ai partagé ce sentiment; j'ai cependant fini par me convaincre que cette épithète réfléchit un ordre d'idées plus avancé de la christologie, et, pour exprimer plus catégoriquement ma pensée, que, partout où elle est mise dans la bouche de Jésus ou des apôtres comme équivalant aux pronoms « je, moi », ou « il, lui », elle veut dire « l'homme suprême, l'homme-Dieu », et qu'elle est par conséquent le synonyme exact de « fils de Dieu ». Elle contient l'idée messianique, mais elle ne la désigne pas particulièrement.

Cette thèse, qui paraît au premier aspect trop exclusive, a sa base dans les nombreux logia où Jésus parle directement de sa personne. Mettons-les sous les yeux de nos lecteurs en les accompagnant de quelques mots chaque fois que le contexte n'est pas d'une clarté suffisante.

Matthieu, V, 10[1]. « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux. »

« 11. Vous êtes heureux, lorsque les hommes vous chargeront de malédictions et qu'ils vous persécuteront, et qu'ils diront faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi.

12. « Réjouissez-vous (alors), et tressaillez de joie, parce qu'une grande récompense vous est réservée dans les cieux :

1. Les neuf béatifications qui précèdent, malgré quelques variantes, consistent en passages bibliques juxtaposés et n'appartiennent pas à l'objet de notre recherche actuelle.

car c'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui ont été avant vous. »

Distinction est formellement faite entre les hommes en général et les disciples en particulier. Les premiers gagnent leur bonheur si leur justice, leur vertu, leur attirent la persécution de la part des méchants. Daniel et ses compagnons forment le type de cette catégorie de justes, victimes de leur vertu. Ils subissent les souffrances sans murmurer, mais aussi sans s'en réjouir d'aucune manière. Ils sont récompensés selon la juste mesure ; ils ne peuvent réclamer aucun traitement particulier.

Les disciples sont, par contre, particulièrement privilégiés s'ils sont en butte aux hommes qui les maudissent et les vilipendent à cause de leur fidélité au *Maître* (« moi »). Leur récompense dépasse les proportions ordinaires (*merces vestra copiosa est in cœlo*) ; ils doivent s'en féliciter et tressaillir de joie. La foi dans le Maître surpasse donc le mérite de la vertu humaine en général, sous ses deux formes, passive et active. La personne de Jésus ressort de là déifiée et supermondiale ; l'inspiration instantanée des disciples (x, 19-20) émane du Maître comme celle des prophètes émane de Dieu. Le dicton : « Mon père et moi nous ne sommes qu'un » (Jean, x, 29) forme déjà la substruction de ce discours.

Luc a conservé de ce passage une version moins bonne, qui contient cependant une variante instructive pour notre sujet : au lieu de « à cause de moi », il offre la variante « à cause du fils de l'homme » et nous y fait voir un simple synonyme du « moi » transcendant et divin, sans impliquer nécessairement une notion différente.

Ce « moi » frappant est aussi au fond du passage 17 : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes : je ne suis pas venu les détruire, mais les accomplir. » Ce n'est pas le langage d'un homme, fût-il chef du Sanhédrin ou grand prêtre. Un prophète peut abolir certaines théories ou prescriptions de la loi, mais seulement par un ordre de Dieu et en son nom. Les expressions « je suis venu » et « je ne suis pas venu » doivent se compléter par les mots « en ce monde ». Fils de Dieu, il a l'autorité nécessaire pour faire ou défaire la loi et pour renouveler ou abolir l'ancienne instruction des prophètes.

Il y eut des gens qui déduisaient de Jérémie, XXXI, 30-33, que l'ancienne discipline sera radicalement modifiée dans les derniers jours par Dieu lui-même; eh bien, le fils de Dieu, son messager plénipotentiaire, est apparu dans ce monde, et il est venu, non pour l'abolir, mais, au contraire, pour la consolider par des exigences plus fortes que celles auxquelles se bornaient les anciennes prescriptions et leurs interprètes autorisés, les scribes et les pharisiens[1]. Toute la série des antithèses qui suivent et qui commencent par la formule : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis », le « moi » est même supérieur au « il » du passé, en tant du moins que l'antique révélation a été transmise par des hommes faillibles, tandis que la nouvelle procède directement par Dieu en personne.

Si une dernière ombre de doute existait encore, elle se dissiperait aussitôt à la lecture quelque peu attentive du passage suivant (*ibid.*, VII, 21-23) :

« 21. Ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas tous dans le royaume des cieux : mais celui-là (seulement) qui fait la volonté de mon père qui est dans les cieux.

« 22. Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom? n'avons-nous pas chassé les démons en ton nom, et n'avons-nous pas fait plusieurs miracles en ton nom?

« 23. Et alors je leur dirai hautement : Je ne vous ai jamais connus; retirez-vous de moi, vous qui faites des œuvres d'iniquité. »

1. Cette théorie conservatrice à l'égard de la Loi ne figure intégralement que chez Matthieu (V, 17-19), qui vise surtout les juifs de naissance : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes; je ne suis pas venu les détruire, mais les accomplir. Car je vous dis en vérité, jusqu'à ce que le ciel et la terre se passeront, ni un iota ni un apex ne passera de la loi jusqu'à ce que tous (les commandements) soient accomplis (« donec transeat cœlum et terra, iota unum aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant »). Celui donc qui violera un de ces moindres commandements et qui apprendra aux hommes à les violer, sera regardé dans le royaume des cieux comme le dernier, mais celui qui fera et enseignera sera grand dans le royaume des cieux. » Marc a éliminé le passage entier; Luc limite, au contraire, l'accomplissement de la loi jusqu'à Jean-Baptiste et ne parle que des apex! (Luc, XVI, 16, 17.)

Il s'agit des derniers jours de l'existence du monde, lorsque Jésus réapparaîtra pour exercer le jugement décisif et établir définitivement le royaume des cieux. Ce royaume a déjà fait son entrée dans la société depuis l'apparition du fils de Dieu sous la forme humaine, mais c'est une inauguration dont l'accomplissement n'aura lieu qu'à la fin du siècle (*ibid.*, XVI, 27-28; XXXIV, 31-32). Dans l'intervalle, vrais croyants et hypocrites feront des miracles au nom de Jésus, car « Jésus » est le seul « nom sacré » (שֵׁם) qui, prononcé avec une dévotion même peu sincère, a le pouvoir non seulement de faire cesser qu'on soit considéré comme adversaire (Marc, IX, 39-40), mais aussi de faire des miracles (XVII, 20). Le triage aura lieu à la scène de clôture.

Nous ne croyons pas nécessaire de multiplier les citations. Il demeure établi que le sermon de la montagne selon Matthieu, identique en principe avec son abrégé dit le « sermon de la vallée » selon Luc, VI, 17, suppose la déification complète de son auteur.

Passons à l'expression « le fils de l'homme ».

Cette épithète a le plus haut intérêt lorsqu'elle est employée par Jésus pour se désigner soi-même. Elle descend au niveau d'un nom commun ordinaire quand elle s'applique à une autre personne ou quand elle est au pluriel : « les fils de l'homme » ; alors elle ne diffère en rien de l'expression simple, « homme ».

Dans la version de Matthieu, le terme « le fils de l'homme » est entièrement absent du sermon ; il apparaît une seule fois dans la version de Luc, dans le passage cité ci-dessus, comme variante de « moi » et comportant la notion complète de « fils de Dieu ».

Pour nous assurer qu'il a le même sens chez tous les synoptiques et à plus forte raison dans le quatrième évangile, il suffira de citer les principaux passages de Marc qui le contiennent, étant donnée la priorité rédactionnelle de cet évangile sur les deux autres.

Marc, II, 3. « Alors quelques-uns vinrent lui amener un paralytique, qui était porté par quatre (hommes).

« 4. Mais, comme ils ne pouvaient le lui présenter à cause

de la foule, ils découvrirent le toit (de la maison) où il était, et, ayant fait une ouverture, ils descendirent le lit où le paralytique était couché.

« 5. Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Mon fils, tes péchés te sont remis[1].

« 6. Or, il y avait là quelques scribes assis, qui s'entretenaient de ces pensées dans leur cœur :

« 7. Que veut dire cet homme? il blasphème. Qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu seul?

« 8. Jésus, connaissant aussitôt par son esprit ce qu'ils pensaient eux-mêmes, leur dit : Pourquoi vous entretenez-vous de ces pensées dans vos cœurs?

« 9. Lequel est plus aisé de dire à ce paralytique : Tes péchés te sont remis; ou de (lui) dire : Lève-toi, emporte ton lit, et marche?

« 10. Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés :

« 11. Lève-toi, dit-il au paralytique, je te le commande: emporte ton lit et va-t'en dans ta maison.

« 12. Il se leva au même instant, emporta son lit, et s'en alla devant tout le monde; de sorte qu'ils furent tous saisis d'étonnement, et rendant gloire à Dieu, ils disaient : Jamais nous n'avons rien vu de semblable. »

La clarté éclatante du récit dispense d'y ajouter le moindre commentaire. Deux articles de foi y apparaissent avec évidence : 1° Jésus connaît les pensées les plus secrètes des hom-

1. Cela suppose la notion que toute souffrance est la suite de péchés plus ou moins connus du patient. A cet égard, la théorie de Job et des prophètes répercute fidèlement celle de la morale assyro-babylonienne, toutefois avec cette différence importante que les auteurs bibliques repoussent l'intervention des démons morbifères qui hantèrent l'esprit des Sémites païens, et attribuent toutes les maladies à l'initiative de Yahwé seul. Les superstitions ataviques reprirent leur vitalité de jadis pendant l'époque de décadence inaugurée par les événements troublés de la domination grecque, et depuis lors elles ont imprimé leur cachet mystique et néfaste dans tous les produits de la pensée religieuse qui se rattachent à la Bible. Les seuls conservateurs de la doctrine biblique sur ce sujet, les sadducéens, grâce à leur morgue et à leur manque de tact, ont été noyés dans le flot montant de la crédulité populaire.

mes; 2° il a le pouvoir de pardonner les péchés de ceux qui croient en lui. Il y avait de quoi jeter dans l'esprit des lettrés la stupéfaction et le malaise le plus aigu. Dans l'ancienne discipline, jamais un prophète n'a prétendu connaître les pensées intimes de ses auditeurs. Dieu seul possédait cet avantage :

« Yahwé m'a fait connaître (le projet des adversaires) et j'en suis maintenant averti...

« Je ressemblais à un agneau que l'on conduit à l'abattoir, et j'ignorais les complots qu'ils ont tramés contre moi (en disant) : Abattons l'arbre avec son fruit (= le prophète et sa doctrine) et faisons-le disparaître de la terre des vivants, afin que son nom ne soit plus mentionné.

« Yahwé Sabaoth, juge équitable, toi qui scrutes les reins et les cœurs, je veux voir quel châtiment tu leur réserves, car c'est devant toi que j'ai porté ma plainte. »

Ainsi parle Jérémie (XI, 18-20). Jésus, au contraire, connaît aussitôt le manque de foi d'une partie de ses auditeurs sans qu'ils l'aient manifesté par la moindre parole ou par le moindre geste.

Au sujet de la rémission des péchés, le psalmiste dit (CXXX, 1-3) :

« Des profondeurs (du cœur) je t'invoque, ô Yahwé !

« Yahwé, écoute ma voix ; que ton attention soit dirigée vers mes cris suppliants !

« Si tu maintiens les péchés, Yahwé, Seigneur, qui pourra tenir ?

« Car la rémission des péchés t'appartient (exclusivement) afin d'inspirer ta crainte (ton adoration) aux hommes. »

Jésus fait usage de ce privilège divin et le réclame publiquement pour soi à titre de « Fils de l'homme » ; cette épithète est donc, dans sa bouche, l'équivalent de « Fils de Dieu » dans le sens mystique d'émanation divine incarnée dans un corps humain, en un mot : Dieu fait homme.

Les assistants au miracle ne pouvant ni comprendre le mystère ni nier le miracle, prirent le seul parti possible pour eux, celui de dire : Dieu soit loué ! et de constater ce qu'ils venaient de voir. Matthieu ne se contente plus de l'étonnement, il le transforme en crainte admirative : « Et le peuple, voyant

(ce miracle), fut rempli de crainte, et rendit gloire à Dieu de ce qu'il avait donné une telle puissance aux hommes (supérieurs). » Jésus a sa part de cet éloge, mais comme il est mis au même rang que les autres faiseurs de miracles, Luc a trouvé bon de supprimer la dernière phrase (Luc, v, 26).

Marc, II, 23-28. « Il arriva encore que le Seigneur, passant le long des blés un jour de sabbat, ses disciples en marchant commencèrent à rompre des épis.

« 24. (Sur quoi) les pharisiens lui dirent : Pourquoi tes disciples font-ils le jour du sabbat ce qu'il n'est pas permis de faire?

« 25. Il leur répondit : N'avez-vous jamais lu ce que fit David dans le besoin où il se trouva, lorsque lui et ceux qui l'accompagnaient furent pressés par la faim?

« 26. Comment il entra dans la maison de Dieu, du temps du grand prêtre Abiathar, et mangea les pains de proposition, et en donna (même) à ceux qui étaient avec lui, quoiqu'il n'y eût que les prêtres à qui il fût permis d'en manger?

« 27. Il leur dit encore : Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat.

« 28. C'est pourquoi le Fils de l'homme est maître du sabbat même. »

Cette scène me semble ne pas avoir été bien comprise jusqu'à présent, surtout le « c'est pourquoi » du verset 28, qui paraît manquer de tout lien avec les paroles précédentes. Voici brièvement ce qui peut écarter cet inconvénient. Les docteurs talmudiques avaient l'habitude de promener leurs disciples le jour du sabbat dans les champs voisins de la ville. Jésus fit de même. En passant dans un sentier au milieu des blés, les disciples commencèrent à rompre des épis pour en manger les grains. Les docteurs, s'en étant aperçus, en firent l'objet d'un reproche à Jésus, voulant dire qu'il permettait à ses élèves de transgresser les traditions relatives aux observances du repos du sabbat. Jésus répondit qu'il les avait laissés faire pour deux raisons. D'abord parce qu'ils avaient faim, cas de force majeure excusable par le précédent de David. La seconde raison est purement théorique : le sabbat étant fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat, ce dernier perd sa valeur

quand il se trouve en collision avec les besoins pressants de l'homme, et, pour cette même raison, lui, le « Fils de l'homme », potentiel et d'origine divine, est le maître absolu du sabbat pour l'appliquer dans les limites qu'il lui plaît de fixer selon les circonstances. Les pharisiens se contentèrent de garder le silence, car le litige touchait à un accident imprévu et ne concernait pas la personne même de Jésus. Ils auraient été autrement scandalisés s'ils avaient compris le sens exact de l'expression « Fils de l'homme ». Ils ne le perdirent cependant pas de vue depuis ce moment. Un des sabbats suivants, Jésus, se trouvant dans la synagogue à côté d'un homme dont la main était sèche (inerte), ils l'observaient pour voir s'il le guérirait sans égard pour leur doctrine, suivant laquelle le repos du sabbat ne peut être rompu qu'au cas où le malade est en danger de mort (סכנת נפשות). Jésus, qui lisait leurs pensées secrètes, mata ses adversaires par une charge à fond :

Marc, III, 3. « Alors il dit à cet homme qui avait une main sèche : Lève-toi, (tiens-toi là) au milieu.

« 4. Puis il leur dit : Est-il permis, au jour du sabbat, de faire du bien ou du mal, de sauver la vie ou de l'ôter? Et ils demeurèrent dans le silence.

« 5. Mais lui, les regardant avec colère, affligé qu'il était de l'aveuglement de leur cœur, il dit à cet homme : Étends ta main. Il l'étendit et elle devint saine.

« 6. Aussitôt les pharisiens, étant sortis, tinrent conseil contre lui avec les hérodiens sur les moyens de le perdre. »

En réalité, le dépit des pharisiens tenait à autre chose qu'à la cure qui fait l'objet de ce récit. Les rabbins guérissaient la plupart du temps par une amulette remise entre les mains du malade. Or, le jour du sabbat, l'amulette ne peut être livrée si son efficacité n'avait été éprouvée par trois guérisons successives (קמיע מומחה, *Talm* Sabbat, f. 61). Pour prévenir toute fausse interprétation, Jésus fit placer le malade au milieu en vue de tout le monde. Puis, étant sûr de lui, il demanda à ces bigots si, le jour du sabbat, il est permis de faire du bien ou du mal, en d'autres mots, si celui qui est absolument capable de sauver son prochain d'une infirmité qui lui est nuisible doit, par égard pour le

sabbat, commettre la cruauté, qui est le mal suprême, de lui refuser son secours. Une réponse décisive était difficile à donner à une demande aussi spirituellement captieuse. Pendant la pause du silence forcé, Jésus accomplit la guérison par la vertu de sa parole. Après la sortie, les vaincus, étant sûrs de leur côté que la guérison avait été effectuée au moyen d'une amulette clandestinement livrée, virent dans ce procédé une preuve de la théorie hérétique qui subordonne la sainteté du sabbat au caprice momentané de l'opérateur magique, et allèrent s'entendre avec les hérodiens. Hérode était brouillé avec les partisans de Jean-Baptiste, dont les affiliés de Jésus formaient la branche jeune, ils espéraient donc le compromettre devant le roi aussi bien que son prédécesseur. Tout le récit est maintenant intelligible dans la rédaction de Marc.

Dans la version de Matthieu (XII, 9-14), la question se borne à savoir s'il est permis de faire du bien le jour du sabbat et prend une tournure anecdotique : Vous faites bien remonter du puits votre mouton s'il est tombé dedans; un homme vaut plus qu'un mouton; il en résulte qu'on peut faire du bien ce jour-là, même pour soulager une légère souffrance. Le texte de Matthieu ajoute que les pharisiens complotaient sa perte aussitôt après, bien que la divergence d'opinions tourne purement autour d'une question plus ou moins casuistique. La chose se comprend quand on s'aperçoit que cet auteur place cette guérison et l'affaire des épis dans le même sabbat, et que, dans la première affaire, il fait tenir à Jésus en plus cette parole (*ibid.*, XII, 5-8) : « Ou n'avez-vous point lu dans la loi que les prêtres, aux jours de sabbat, violent le sabbat dans le temple et ne sont pas néanmoins coupables? Or, je vous déclare qu'il y a ici quelqu'un plus grand que le temple. Si vous saviez bien ce que veut dire : J'aime mieux la miséricorde que le sacrifice, vous n'auriez pas condamné les innocents. » Ce dernier verset cadre convenablement avec le sujet du récit et répond d'ailleurs à la recommandation souvent répétée par les docteurs talmudiques de pencher vers l'excuse plutôt que vers l'accusation (הוי דן כל אדם לכף זכות), mais les deux versets précédents appartiennent évidemment au récit de la guérison (*ibid.*, 12). Jésus rappelle que le rituel du temple

possède une autorité supérieure à celle du sabbat, et comme lui-même, en sa qualité de « Fils de Dieu », est plus grand que le temple, il peut, à plus forte raison, faire reculer la rigueur sabbatique pour effectuer des guérisons. Cette double affirmation, proclamée coup sur coup le même jour, savoir, la suprématie du « Fils de l'homme » sur le sabbat et sur le temple, n'était pas de nature à gagner les sympathies des gardiens fidèles du monothéisme biblique. Leur trouble a été augmenté par l'expression énigmatique « Fils de l'homme », dans laquelle ils ne soupçonnaient plus rien qui fût acceptable à leur point de vue.

Car l'obscurité qui voilait le véritable sens de cette épithète à l'intelligence des hommes, et même de ses propres disciples, n'a jamais existé pour deux catégories d'êtres supérieurs : les anges et les démons. Ces êtres savaient d'instinct la nature divine de Jésus, mais tandis que les anges restaient silencieux et que le Saint-Esprit n'a proclamé que deux fois l'épithète assez ambiguë de « Fils bien-aimé », les démons avaient dévoilé le secret dès leur premier contact avec Jésus.

Marc, I, 23. « Or il se trouva dans la synagogue un homme possédé d'un esprit impur, qui s'écria,

« 24. disant : Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? Je sais qui tu es : tu es le Saint de Dieu.

« 25. Mais Jésus, lui parlant avec menaces, lui dit : Tais-toi et sors de cet homme.

« 26. Alors l'esprit impur, l'agitant avec de violentes convulsions, et jetant un grand cri, sortit de lui.

« 27. Tous en furent si surpris qu'ils se demandaient les uns aux autres : Qu'est-ce que ceci? et quelle est cette nouvelle doctrine? Il commande avec puissance (= autorité ; κατ' ἐξουσίαν, *in potestate* = בכוחא, non « avec empire ») même aux esprits impurs, et ils lui obéissent. »

L'esprit malin a bien commencé : il sait qu'il a devant lui le divin Maître qui est venu détruire l'empire du mal, et il lui accorde en tremblant le titre de « Saint de Dieu » ; il aurait été beaucoup plus explicite, s'il avait pu continuer ses exclamations, mais Jésus coupe court à toute autre révélation inoppor-

tune par des menaces qui l'atterrent, et il se tait. Les assistants stupéfaits se demandent quel est ce nouveau procédé d'exorcisme qui se montre aussi infaillible et l'attribuent à la grande piété de l'opérateur. Ils ne pouvaient pas comprendre autre chose dans la qualification « Saint de Dieu » échappée au démon.

Des mesures de précaution sont immédiatement prises par Jésus contre les divulgations intempestives. Dans la maison de Simon et d'André il guérit diverses maladies et chasse plusieurs démons, mais il ne leur permet pas de dire qu'ils le connaissaient (*ibid.*, 34). Il va même jusqu'à défendre la promulgation des guérisons (*ibid.*, 42), mais la renommée a un ressort invisible et se moque de l'ennui qu'elle cause à son héros.

En effet, à une prochaine occasion, les démons, incorrigibles comme tous les bavards, laissent échapper le secret et l'expriment par le terme propre qui ne donne lieu à aucune équivoque.

Marc, III, 7. « Jésus se retira avec ses disciples vers la mer, où une grande multitude de peuple le suivit, de Galilée et de Judée,

« 8. de Jérusalem, de l'Idumée et d'au delà le Jourdain; et ceux des environs de Tyr et de Sidon, ayant entendu parler des choses qu'il faisait, vinrent en grand nombre le trouver.

« 9. Et il dit à ses disciples qu'ils lui tinssent là une barque, afin qu'elle lui servît pour n'être pas accablé par la foule du peuple.

« 10. Car comme il en guérissait beaucoup, tous ceux qui étaient affligés de quelque mal se jetaient sur lui pour le toucher.

« 11. Et quand les esprits impurs le voyaient, ils se prosternaient devant lui en criant :

« 12. « Tu es le Fils de Dieu » ; mais il leur défendait avec de grandes menaces de le découvrir. »

« De le découvrir » est une façon de parler : tout était découvert ; les gens venus de toutes les régions de la Palestine ont entendu proclamer par les démons vaincus que Jésus était le *Fils de Dieu* et non pas seulement le « Saint de Dieu ». Sa nature divine brille maintenant dans tout son éclat devant le

monde étonné, mais ravi de le posséder, car sa présence inaugure la destruction de la puissance de Satan et l'entrée dans le royaume des cieux, où les indicibles tribulations et souffrances des justes se changeront en félicité éternelle. Pour que cette espérance s'acomplisse dans un avenir prochain, il faut seulement que cette grande révélation soit acceptée par les hommes avec une foi d'enfant qui ne laisse place à aucune ombre de doute (*ibid.*, x, 15), car le moindre scepticisme dans la divinité du Sauveur fait prolonger le pouvoir de Satan et retarder le développement de cet heureux début qui, semblable à la bonne semence, est destiné à fournir une si riche moisson (*ibid.*, IV, 8).

La dernière hésitation des assistants a dû s'évanouir pendant la scène relative au possédé de Gadara (v, 1-2). Fou furieux hurlant dans les cimetières et lançant des pierres contre quiconque voulait l'approcher, en voyant Jésus de loin il courut à lui et l'adora. Puis en jetant un grand cri, il lui dit : Qu'y a-t-il entre toi et moi, Jésus, Fils du Dieu très haut? (υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου) ; je te conjure par Dieu (non « par le nom de Dieu ») de ne point me tourmenter, car Jésus lui disait : « Esprit impur, sors de cet homme. » Grâce à sa soumission si prompte et si humble, le démon, qui était entouré de toute une légion de ses congénères, obtint le privilège de s'installer avec les siens dans les pourceaux qui paissaient près du lac et dont la triste fin est racontée par les trois synoptiques[1]. Le démon de Gadara a tout dit dans l'épithète suprême : « Fils du Dieu très haut » (= ברה דאלהא עלאה = héb. בן אל עליון), il n'y a plus rien à ajouter ; aussi cet épisode est-il le dernier de ceux où la loquacité des démons soit mise en scène par les narrateurs.

Malgré le grand éclat de cet exorcisme si mouvementé et de cette révélation si claire, les évangélistes s'accordent à reconnaître que les témoins ne se sont pas mis au diapason de la confession enthousiaste manifestée par les démons ; ils étaient fortement étonnés, mais pas un seul d'entre eux n'a fait acte

1. Marc, v, 1-20. Matthieu, VIII, 28, donnant satisfaction à la prescription légale exigeant deux témoins au minimum, double le nombre des possédés, mais omet la défense de divulgation. Luc néglige le scrupule légal, et, sauf quelques variantes, suit la version de Marc.

d'adoration (*ibid.*, 20), et leur aveuglement était tel qu'ils se sont même abstenus de réciter une eulogie en l'honneur de Dieu comme l'avaient fait les témoins de la guérison du paralytique rapportée plus haut. Le fait s'explique par la discussion engagée entre Jésus et les scribes venus de Jérusalem quelque temps auparavant et qui est rapportée ainsi qu'il suit (*ibid.*, III, 22-30) :

Marc, III, 22. « Et les scribes qui étaient venus de Jérusalem disaient : Il est possédé de Beᶜelzebub (G. Βεελζεβουλ), et c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons.

« 23. Mais Jésus, les ayant appelés auprès de lui, leur disait en parabole : Comment Satan peut-il chasser Satan?

« 24. Si un royaume est divisé contre lui-même, il est impossible que ce royaume subsiste;

« 25. Et si une maison est divisée contre elle-même, il est impossible que cette maison subsiste.

« 26. Si donc Satan se soulève contre lui-même, le voilà divisé, et il est impossible qu'il subsiste, mais il faut que sa puissance prenne fin.

« 27. Nul ne peut entrer dans la maison du fort et piller ce qu'il possède, si auparavant il ne lie le fort, pour pouvoir ensuite piller sa maison.

« 28. Je vous dis, en vérité, que tous les péchés que les enfants des hommes auront commis, et tous les blasphèmes qu'ils auront proférés leur seront remis,

« 29. mais si quelqu'un blasphème contre le Saint-Esprit, il n'en recevra jamais le pardon, et il sera coupable d'un péché éternel.

« 30. Il leur dit ceci sur ce qu'ils l'accusaient d'être possédé de l'Esprit impur. »

En principe l'argumentation de Jésus est d'une logique irrésistible. Elle se compose de deux équations : 1) $A - A = 0$; 2) $A > B = B < A$. Seulement, dans la vie réelle, les choses ne se passent pas toujours avec cette rigueur mathématique. D'abord un gouvernement absolu est souvent sujet à envoyer des ordres et des contre-ordres très nuisibles à la prospérité de l'état. Puis, un état et même une famille peut contenir des partis adverses et des frères ennemis sans que l'autorité du chef en

soit amoindrie. Enfin, il faut tenir compte de la ruse que les partis emploient à l'égard l'un de l'autre et qui leur commande de se faire des concessions mutuelles et de pactiser pour un temps afin de mieux arriver à leur but. Les scribes, plus initiés à la politique mondaine que le jeune Galiléen, n'ont certainement pas manqué de penser à ces éventualités et sont demeurés dans l'intransigeance. Jésus lui-même n'a pas tardé à reconnaître la valeur de ces complications sociales, puisqu'il a immédiatement repris le moyen religieux par excellence en annonçant la gravité du blasphème qu'ils commettaient envers le Saint-Esprit en le soupçonnant d'être possédé d'un esprit impur. Jésus fait indubitablement allusion à la descente du Saint-Esprit sur lui sous forme de colombe dans la scène du baptême (*ibid.*, I, 10-11), malheureusement, les scribes ignoraient absolument cet incident et ne pouvaient comprendre le sens précis de l'expression « blasphémer contre le Saint-Esprit ». La discussion n'a donc pas donné de résultat. D'après la tradition évangélique, le malentendu était voulu par le Maître qui ne parlait clairement que lorsqu'il était seul avec ses disciples. Le logion suivant est très caractéristique à cet égard :

(*Ibid.*, IV, 10.) « Lorsqu'il fut en particulier, les douze qui le suivaient lui demandèrent le sens de cette parabole.

« 11. Et il leur dit : Pour vous, il vous est donné de connaître le mystère du royaume de Dieu ; mais pour ceux qui sont dehors, tout se passe en paraboles ;

« 12. afin que, voyant, ils voient et ne voient pas, et que, écoutant, ils écoutent et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne viennent à se convertir et que leurs péchés ne leur soient pardonnés. »

Ce motif est une adaptation très réfléchie d'Isaïe, VI, 9-10. Isaïe reçoit la mission d'annoncer au peuple aux lèvres impures (= blasphématoires envers Yahwé) son châtiment imminent et irrévocable. Il leur dit ironiquement : Regardez (les indices précurseurs de la catastrophe) sans voir et écoutez (l'annonciation) sans entendre, de peur que vous ne veniez à vous convertir et que votre guérison ne soit réalisée (= que votre puissance nationale ne soit rétablie). Sur la demande du prophète : « Seigneur, jusques à quand (durera cette obstination

dans la rébellion)? » Yahwé, répond : « Jusqu'à ce que les villes et les maisons soient privées de leurs habitants, et le sol de toute culture, etc. » (*ibid.*, 11-12). Dans la théorie évangélique, l'aveuglement des adversaires du Fils de Dieu appartient au plan fondamental du royaume des cieux, qui est exclusivement réservé à ceux qui professent avec une sincérité sans mélange l'origine divine du Maître. Prétendre que celui-ci est possédé d'un esprit impur, c'est proférer un blasphème contre le Saint-Esprit, qui l'a consacré Fils de Dieu et le remplit depuis le baptême. Cet acte est incomparablement plus abominable que n'importe quel autre péché ou blasphème défendu par la loi et qui peut être pardonné ; le blasphème à l'adresse du Saint-Esprit est irrémissible.

J'ajoute une observation. L'homogénéité serrée de la discussion en cause selon le récit de Marc est enrichie d'additions chez les deux autres évangélistes. Matthieu (XII) intercale entre les versets 26 et 29 indissolublement liés l'un à l'autre par le contexte, les phrases : « Et si c'est par Béelzebub que je chasse les démons, par qui vos enfants les chasseront-ils? C'est pourquoi ils seront eux-mêmes vos juges. Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le Royaume de Dieu est donc parvenu jusqu'à vous » (v. 27-28). Entre les versets bien unis 29 et 31, on lit de même la phrase hétérogène : « Celui qui n'est point avec moi est contre moi, et celui qui n'amasse point avec moi, dissipe. » Le verset 27 conviendrait tout au plus à l'époque qui précéda l'envoi des apôtres (chap. x); le verset 28 a trait au royaume des cieux dont il n'est pas question dans l'objection des scribes ; le verset 30, enfin, contient une sentence contredite par ailleurs (Marc, IX, 40). Point à noter, Matthieu double la phrase relative au blasphème et étend la rémission des péchés même à celui qui aurait parlé contre le « Fils de l'homme », évidemment parce que la forme corporelle de celui-ci peut excuser l'erreur, mais l'attaque à l'Esprit ne mérite aucune indulgence. L'addition qui suit (33-37) porte également un caractère sapientiel, mais peut néanmoins être authentique[1].

1. Sur l'existence séparée d'un recueil de logia et de sentences attri-

La rédaction de Luc est entièrement décousue ; la distinction entre les péchés est omise, mais l'addition finale, très différente de celle qu'on lit chez Matthieu, nous fournit cet intéressant renseignement démonologique (Luc, XI, 24-26) : « Lorsque l'esprit impur est sorti d'un homme, il s'en va par les lieux arides, cherchant du repos, et comme il n'en trouve point, il dit : Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti[1]. Et y venant, il la trouve nettoyée et parée. Alors il s'en va prendre avec lui sept autres esprits plus méchants que lui, et entrant dans cette maison, ils en font leur demeure et le dernier état de cet homme devient pire que le premier. » Outre l'enviable solidarité entre les démons de tous les tempéraments, notre attention est attirée sur la désignation du corps humain par le terme « maison », terme qui n'est jamais mis dans la bouche de Jésus avec ce sens, mais qui est des plus fréquents dans les écrits de l'apôtre Paul.

De tout ce qui précède, on voit clairement que le sens mis par Jésus dans l'attribut « Fils de l'homme » est longtemps resté inconnu non seulement de ses nombreux auditeurs, mais de ses disciples eux-mêmes. Le moment arriva enfin où la clarté se fit dans tous les esprits. Elle ne fut cependant révélée qu'après que cette épithète eut été greffée sur l'idée messianique et fructifiée par elle. En faisant une tournée dans les villages de Césarée de Philippe, Jésus demanda aux disciples : Que dit-on que je suis ? Ils lui répondirent : Les uns disent que tu es Jean-Baptiste ; les autres, Élie ; les autres, un des prophètes. Mais vous, leur dit-il alors, que dites-vous que je suis ? Pierre lui répondit : Tu es le Christ, c'est-à-dire le Messie. Et il leur défendit avec menace de le dire à personne (Marc, VIII, 27-30). On remarquera que cette défense, analogue à toutes celles qui furent faites aux malades guéris et aux esprits chassés, implique l'admission par Jésus des qualifications qui lui sont décernées. Ici de même sa qualité de Messie est tacitement acceptée, et Pierre a le mérite de l'avoir devinée et

bués à Jésus, voyez mes mémoires intitulés *Tobit et Akhiakar* et *L'épisode de la femme adultère*.

1. Évidemment parce que toutes les places sont déjà prises par d'autres démons (Apocalypse, XVIII, 2, tiré d'Isaïe, XXXIV, 14).

proclamée le premier. Cependant la joie de l'apôtre ne dura que peu de temps, car, à sa grande surprise, Jésus leur déclara qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les sénateurs, par les princes des prêtres et par les scribes, qu'il fût mis à mort, et qu'il ressuscitât trois jours après. Pierre fût rudement grondé parce qu'il osa contrecarrer ce dessein par amitié pour le Maître. La mort du Fils de l'homme est la condition même du royaume des cieux, et ceux qui ne sont pas prêts à sacrifier leur vie dans ce but ne pourront participer aux félicités messianiques lors de son retour sur la terre, où il apparaîtra dans la gloire de son *père* et sera accompagné des saints anges (*ibid.*, 31-37). Hâtons-nous d'ajouter que leur nouvelle perplexité disparut pendant la scène de la transfiguration qui eut lieu six jours après (*ibid.*, IX, 1-9). Grâce à la voix céleste appelant Jésus « mon fils bien-aimé », la divinité du Maître n'était plus contestable, mais l'embarras des disciples se porta alors sur un nouveau sujet :

Lorsqu'ils descendaient la montagne, il leur commanda de ne parler à personne de ce qu'ils avaient vu, jusqu'à ce que (le Fils de l'homme) fût ressuscité d'entre les morts.

Et ils tinrent la chose secrète, s'entre-demandant ce qu'il voulait dire par ce mot : « Jusqu'à ce que (le Fils de l'homme) fût ressuscité d'entre les morts. »

Je ne crois pas qu'on puisse imaginer que les disciples n'aient jamais entendu parler de la résurrection des morts. C'était un dogme pharisien et national qui n'a été combattu que par la secte peu nombreuse des sadducéens. Cette polémique même a dû contribuer à le faire connaître par les hommes de toutes les classes de la population. L'incertitude n'a pu concerner que son application particulière à la personne du Maître. Leur esprit simpliste de gens de la campagne ne pouvait se faire à l'idée qu'un être divin meure sérieusement et ait besoin d'une résurrection réelle pour revenir dans ce monde. Ils auraient compris la disparition temporaire comme celle du prophète Élie ou tout au plus un réveil après une mort apparente, comme le soutenait plus tard la secte des docètes, mais « une résurrection d'entre les morts » leur semblait incompatible non seulement avec le sens commun, mais aussi

avec les passages d'Isaïe qui prévoient les souffrances du Messie. Celui-ci est tué et enterré comme un malfaiteur, mais cela n'est qu'une illusion passagère des sens, puisqu'il est aussitôt relevé et destiné à procréer une nombreuse famille et vivre longtemps au milieu des siens (Isaïe, LIII, 10). Dans la suite, le Maître fixa à trois jours l'espace entre sa mort et sa résurrection (Marc, IX, 31), mais les disciples n'en furent pas plus éclairés et durent se résigner à croire au mystère, ne voulant pas l'importuner par leurs questions (*ibid.*, 32).

Le Maître profita d'ailleurs d'une nouvelle occasion pour laisser ses auditeurs sous le coup de la même perplexité. « Jésus, enseignant dans le temple, leur dit : Comment les scribes disent-ils que le Christ est le fils de David, puisque David lui-même a dit par le Saint-Esprit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marchepied ? Puis donc que David l'appelle lui-même (son) Seigneur, comment est-il son fils[1] ? » La valeur de l'argument mise à part, la divinité du Fils de l'homme-Messie est clairement enseignée et elle est aussi maintenue jusqu'à la fin de l'évangile (*ibid.*, XIII, 24-27; 30-31; XIV, 21, 41, 62). Nous citerons textuellement les passages les plus importants qui s'échelonnent avec une netteté mathématique :

Vers la fin du siècle, Jésus réapparaîtra triomphalement au milieu de ses disciples abattus par les souffrances :

« Mais dans ces jours-là et après cette affliction, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Alors on verra le Fils de l'homme qui viendra sur les nuées avec une grande puissance et une grande gloire. Et il enverra *ses anges* pour rassembler *ses élus* des quatre coins du monde, depuis l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel... Je vous dis en vérité, que cette génération ne passera point que ces choses ne soient accomplies. Le ciel et la terre passeront, mais *mes* paroles ne passeront point[2]. »

Le retour du prophète Élie identifié avec Jean-Baptiste s'est effectué, et pour cause, tout autrement.

1. Marc, XXII, 35-37; Matthieu, XXII, 41-45; Luc, XX, 41-44.
2. Marc, XIII, 24-31; Matthieu, XXIV, 29-35; Luc, XXI, 25-27, 32-33.

Enfin, l'heure la plus solennelle vint de sonner. Les juges de Jésus repoussèrent les témoignages à charge, les ayant trouvés contradictoires. Pour pouvoir l'acquitter en due forme, il ne manquait que la dénégation de l'accusé. « Alors le grand prêtre, se levant au milieu de l'assemblée, interrogea Jésus et lui dit : Tu ne réponds rien à ce que ceux-ci déposent contre toi ? Mais Jésus demeurait dans le silence, et il ne répondait rien. Le grand prêtre l'interrogea encore et (lui) dit : Es-tu le Christ, le Fils du Béni (= le Fils de Dieu) ? Jésus lui répondit : Je le suis ; et vous verrez (un jour) le Fils de l'homme assis à la droite de la majesté de Dieu et venant sur les nuées du ciel. Aussitôt le grand prêtre, déchirant ses vêtements, (leur) dit : Qu'avons-nous plus besoin de témoins ? vous venez d'entendre le blasphème[1], etc. »

Par ce « Je le suis », prononcé par le martyr volontaire au milieu du plus haut tribunal de Jérusalem, le monothéisme du Décalogue reçut une déchirure plus difficile à coudre que celle qui, d'après une légende non accueillie par Marc, se fit quelques heures plus tard dans le voile du temple (Matthieu, XXVII, 51 ; Luc, XXIII, 45). Une conciliation de la nouvelle secte avec la religion mère devint désormais impossible.

Notre examen se termine ici ; tirons-en les conséquences :

1° Le « moi » a, dans tous les logia de Jésus, une acception surhumaine et divine comparable à l'*Ani Yahwé* des prophètes et du Pentateuque, surtout avec la nuance de législateur suprême.

2° L'expression « Fils de l'homme » paraphrase au début le « moi » divin incarné dans un corps humain ; il équivaut complètement à l'épithète directe et littérale : « Fils de Dieu », que Jésus, tout en l'acceptant volontiers de la bouche des autres,

1. Marc, XIV, 55-64. Cette version originale attribue aux juges une tendance hostile à l'égard de Jésus, mais reconnait néanmoins qu'ils ont fait une enquête impartiale par rapport à la sincérité des témoins à charge. Matthieu, XXVI, 59-65, outre quelques légères variantes, a encore celle-ci : « Le grand prêtre dit à Jésus : Je t'adjure, par le Dieu vivant, de dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu ? Jésus lui répondit : Tu l'as dit, etc. » Dans Luc, XXII, 63-71, Jésus est déjà maltraité avant d'arriver au tribunal, l'interrogatoire est fait par toute l'assemblée et la réponse porte : « Vous le dites, je le suis », combinaison des deux versions précédentes.

n'applique à lui-même qu'en présence de ses juges dans le but d'être condamné à mort.

3° Le sermon de la montagne (ou de la vallée) est un recueil de logia et de sentences compilées à une époque où la divinité de Jésus, prêchée par Paul aux pagano-chrétiens, fut définitivement acceptée par l'Église. Il est même postérieur à la composition de l'évangile de Marc, qui ne fournit qu'une partie minime de ces logia, et encore dans un état très dispersé.

II

DIFFÉRENT TRAITEMENT DES PHARISIENS ET DES SADDUCÉENS — UN PROPHÈTE SADDUCÉEN

Les évangélistes constatent l'existence de deux sectes influentes à Jérusalem, les pharisiens et les sadducéens; les premiers admettaient des traditions orales attribuées aux anciens, les seconds ne reconnaissaient d'autre autorité que la loi écrite, ce qui les conduisait à nier la résurrection des morts et l'existence des anges et des esprits, au moins comme entités permanentes et douées du libre arbitre. La masse du peuple n'était d'aucune secte, mais se laissait plus volontiers diriger par les pharisiens à cause de leur réputation de piété, de leur jurisprudence plus douce dans la répression des fautes, et enfin à cause de leurs doctrines eschatologiques. A l'appel de pénitence fait par Jean-Baptiste, accourut une foule composée de toutes les classes du peuple. Les pharisiens et les sadducéens reçurent également le baptême et supportèrent avec humilité la dure réprimande qui leur fut administrée par le Baptiste; ils voulurent se préparer sérieusement à l'arrivée du royaume des cieux ou l'époque messianique, que Jean-Baptiste déclara être proche. Par contre, la mission de Jésus se passa dans des conditions toutes différentes. Dès son premier enseignement dans la synagogue de Capharnaüm, il inaugura une méthode opposée à celle des scribes. Ceux-ci avaient l'habitude d'appuyer leur dire par un passage biblique ou par une tradition, Jésus parla en son propre nom. A l'enseignement personnel se joignit bientôt une nouvelle méthode d'exorcisme, consistant

à chasser les démons par ordre personnel, tandis les scribes accomplissaient cette tâche au moyen d'une adjuration par le nom divin. Enfin, sans qu'on sût jamais la cause exacte, les pharisiens furent exposés à des attaques incessantes et d'une violence telle que les auditeurs les plus sympathiques au Maître devaient en être scandalisés. Notons que ces attaques ne concernaient jamais le système ni les moyens d'action qu'ils mettaient en pratique pour le consolider; ce système et ces pratiques furent au contraire chaudement recommandés (Matthieu, XXIII, 2-3), ce sont les affiliés à cette secte qui furent constamment blessés dans leur dignité personnelle. On les traita comme un ramassis de voleurs et d'hypocrites, qui ne prient et ne jeûnent que pour s'attirer les éloges du public. On les accusa de rechercher les premières places dans les réunions et les banquets[1], tandis que, dans des occasions analogues, on vit le Maître se plaçant au premier rang sans la moindre hésitation. En voyage il fut enjoint aux disciples de se faire nourrir dans n'importe quelle maison à leur choix sans même attendre qu'on les eût invités[2], et cette manière d'agir a un précédent dans celle du Maître lui-même[3]. Jamais, au grand jamais, les scribes et les pharisiens ne se sont imposés avec une pareille importunité. Pour excuser les disciples qui négligeaient le rite traditionnel de se laver les mains avant de prendre le repas, au lieu de combattre la prétendue tradition, il est fait une attaque à fond contre une décision pharisienne faisant prédominer la rigueur du serment aux dépens du commandement du Décalogue d'honorer ses parents. Et tout cela pour dire aux pharisiens : « Vous êtes encore pires, puisque vous transgressez le commandement de Dieu pour l'amour de la tradition[4]. » Or, cette apostrophe est d'au-

1. Matthieu, XXIII, 1-39; Luc, XX, 45. Marc n'a de ce discours que fort peu d'éléments (XII, 38-40).

2. Marc, VI, 10-11; Matthieu, X, 11-15; Luc, X, 5-7.

3. Marc, II, 13-15; Matthieu, IX, 9-10; Luc, V, 27-29. Cf. aussi la saisie de l'ânesse pour entrer dans Jérusalem (Marc, XI, 1-6). Matthieu (XXI, 1-7) ajoute un ânon en vue de Zacharie (IX, 9). Luc (XIX, 28-35), trouvant l'ânesse inutile, n'a plus que l'ânon.

4. Marc, VII, 9-13; Matthieu, VII, 1-13; Luc (XI, 38-41) donne à la réponse de Jésus une tournure en partie différente, mais tout aussi personnelle, à l'égard des pharisiens, auxquels l'hôte lui-même était affilié.

tant plus stupéfiante qu'elle vient de la part d'un homme qui n'a jamais abordé sa mère que par l'épithète équivoque de « femme[1] », et qui n'a même pas daigné se lever de son siège pour aller dire un mot à sa mère et à ses frères qui l'attendaient à la porte; et cette contravention audit commandement de la loi est encore aggravée par la réponse faite au messager : « Qui est ma mère et qui sont mes frères[2]? » Un principe encore plus rigoureux est imposé aux fidèles : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi; celui qui conserve sa vie (à mon préjudice) la perdra, et celui qui aura perdu sa vie pour l'amour de moi la retrouvera[3]. » Le plus typique à cet égard est le passage suivant : « Il dit à un autre (homme) suivez-moi et celui-ci lui répond : Seigneur, permets-moi d'aller auparavant ensevelir mon père. Jésus lui réplique : Laisse aux morts (= aux condamnés à la mort éternelle dans le royaume des cieux) le (soin d')ensevelir leurs morts; mais toi, va annoncer le royaume de Dieu[4]. » Cette façon d'agir, qui se résume dans ces mots : « tout pour moi, rien pour les autres », était l'originalité même de la nouvelle foi et la condition vitale de sa propagation; personne ne le méconnaît, mais le lecteur sérieux reconnaîtra également que l'animosité des pharisiens n'avait pas besoin d'une mauvaise volonté particulière pour devenir un parti d'opposition inconciliable. L'historien impartial ira encore plus loin et découvrira sans grands efforts que tous ces récits seraient inimaginables s'ils n'avaient pas pour base le dogme intangible de la divinité de Jésus et de son rôle de victime expiatoire pour ceux qui croient en lui, quand même ils ne seraient pas d'origine juive et à l'exclusion de ceux de

1. « Jésus lui répondit : Femme, qu'y a-t-il de commun entre toi et moi? » (Jean, II, 4).

2. Marc, III, 31-35; Matthieu, XII, 46-50; Luc, VIII, 19-21, y a introduit des atténuations fort instructives.

3. Matthieu, X, 37; Luc, XIV, 26, parle même de « haïr » son père et sa mère, etc. Le passage Exode, XXXII, 27-29 (cf. Deutéronome, XXXIII, 9), pris dans un sens littéral et généralisé, en forme le point de départ dogmatique.

4. Matthieu, VIII, 21-22; Luc, IX, 59-60, suivis d'additions.

cette dernière origine qui renient sa divinité et sa mission. Comme cette barrière n'a été franchie que par suite du succès obtenu par Paul auprès des païens de naissance, il s'ensuit que non seulement l'immense majorité des récits évangéliques est postérieure à la mort de l'apôtre des gentils (l'an 66), mais que même celles des données synoptiques qui semblent favorables à la loi et au peuple juif, comme les logia relatifs à l'intangibilité de la Loi, voire des apex de ses lettres[1], ne remontent pas davantage à des témoins contemporains de Jésus, comme je l'ai cru jusqu'à ce jour avec la plupart des critiques modernes. C'est l'exégèse orthodoxe qui a vu juste : La valeur des anciens commandements s'arrête à la mort du Christ et la Bible tout entière n'est que l'ombre qui ne sert qu'à attester l'existence des objets réels. L'annonce que Jésus avait reçu sa mission dans l'intérêt exclusif des juifs[2] n'est là que pour relever avec plus de force l'entêtement incorrigible de ces anciens frères selon la chair, et leur rejet jusqu'à la consommation des siècles où ils finiront par se convertir[3]. Les prophètes avaient prévu que les païens feraient un jour amende honorable et se convertiraient à la religion de Yahwé. Les rôles sont maintenant changés. Comme le vieux Cronos en face du jeune Zeus, Yahwé n'est plus qu'une ombre devant Jésus, son héritier et son remplaçant dans le gouvernement du monde. Le nouvel Hermès épuré, le Saint-Esprit, lui aussi, est uniquement attaché au service du Fils tout-puissant. La chute de Yahwé entraîne celle de son peuple élu, et lorsque ce peuple, réduit au nombre insignifiant de 144.000 âmes, reviendra à Jésus entouré de ses innombrables fidèles gentils[4], Yahwé pourra disparaître sans que l'ordre matériel et spirituel du monde en ressente la moindre commotion[5].

1. Matthieu, v, 17-20; Luc, xvi, 16-17.
2. Matthieu, x, 5-6, est seul à la mentionner; cf. Jean, iv, 9; Actes, i, 8.
3. Romains, xi, 26.
4. Apocalypse, vii, 1-17.
5. De là à considérer Yahwé comme un esprit déchu et malfaisant, il n'y avait qu'un pas à faire, et ce pas fut réellement fait par le gnosticisme chrétien qui n'a pas tardé à surgir.

Cette aversion peu déguisée des évangélistes pour la nation juive tout entière, rendue responsable de l'opposition particulière aux pharisiens seuls, forme un curieux contraste avec le traitement si doux dont les sadducéens sont les bénéficiaires selon les récits des mêmes auteurs. Durant toute la période de son activité, le Maître galiléen ne fait entendre aucune protestation contre leur doctrine, qui est bien autrement contraire à la sienne. Aux yeux des sadducéens, la croyance à la puissance de Satan était une doctrine idolâtrique incompatible avec les déclarations formelles du Pentateuque et des prophètes. Ils niaient la possibilité des possessions démoniaques et par conséquent celle de chasser les démons d'un corps humain. Ils rejetaient en outre les rémunérations eschatologiques et la croyance à la résurrection des morts, ainsi que tous les miracles postérieurs à ceux qui sont attribués à Moïse et aux prophètes nommés dans l'Écriture sainte et les considéraient comme des jongleries ridicules[1]. Voilà la catégorie des mécréants qui, du temps de Jésus, occupaient les plus hautes places du sacerdoce et de la direction spirituelle à Jérusalem, et le Sanhédrin se composait presque exclusivement des gens de cette secte. On peut affirmer sans hésitation que les sadducéens tout puissants durent bien des fois être ennuyés, sinon alarmés de la doctrine enseignée par Jésus dans la cour du temple, beaucoup plus encore que les pharisiens, et qu'ils devaient désirer mettre bon ordre à ces troubles si souvent renouvelés. Eh bien, les évangélistes non seulement se taisent sur les mauvais desseins des sadducéens à l'égard du Maître, mais en rapportant deux discussions, évidemment trop peu pour les circonstances, les adversaires se traitent avec une urbanité inaccoutumée. Une fois, les chefs des prêtres, les scribes et les sénateurs du peuple, presque tous sadducéens alors, lui ayant demandé par quel pouvoir il faisait les miracles, il évita la réponse en leur posant la même question relativement au baptême de Jean-Baptiste auquel les sadducéens s'étaient soumis tout aussi bien que les pharisiens (Marc, XI,

1. Ils avaient aussi une conception différente du messianisme. Voyez mon mémoire intitulé : *Traces d'Aggadot saducéennes dans le Talmud* (Revue des études juives, 1884, p. 38-56).

27-33, et parallèles). A une autre occasion, les deux sectaires ensemble lui demandent un signe du ciel : cette fois la réprimande de Jésus est dure (Matthieu, XVI, 1-4), mais la version de Marc, plus originale, ne mentionne que les pharisiens (VIII, 11-12). Une seule fois, les sadducéens lui adressent la question captieuse sur le choix que la femme mariée sept fois aura à faire entre ses maris à la résurrection des morts. Jésus, en leur annonçant la cessation des unions sexuelles dans la nouvelle vie, leur fait seulement le reproche d'être dans l'erreur faute de connaître les Écritures et la puissance de Dieu. Il faut dire que les sadducéens avaient été très polis à son égard en l'appelant « Maître » (Marc, XII, 18-27, et parallèles). Je ne me résignerai jamais à voir dans cette douceur extraordinaire envers les sadducéens le résultat d'un caprice irréfléchi de la part de Jésus. L'énigme se résout naturellement quand on admet que l'archétype des évangiles synoptiques fut rédigé assez près de la destruction de Jérusalem, lorsque les sadducéens avaient déjà beaucoup perdu de leur influence et étaient obligés de céder aux exigences des pharisiens. Alors il ne valait plus la peine de combattre des sectaires vaincus et l'on espérait plutôt les convertir à la nouvelle doctrine par la persuasion et la douceur, en même temps que l'extrême rigueur déployée contre les pharisiens leur offrait une satisfaction que la nature humaine ne répudie jamais. Dans le quatrième évangile, les sadducéens sont tellement montés en grade que le grand prêtre de cette année, Caïphe, est gratifié du don de la prophétie, ayant prédit que Jésus mourrait pour le peuple (Jean, XI, 51). C'est un exemple instructif de l'évolution des anciennes conceptions dans l'histoire religieuse du monde.

J. HALÉVY.

La Découverte d'un critérium sumérien.

Il y des gens qui ont vraiment de la chance, et parmi ces rares élus je m'empresse de ranger M. C. Fossey, qui vient de découvrir un critérium qui prouve péremptoirement l'existence de la langue sumérienne, contestée par moi depuis vingt-huit ans. Contrairement au fondateur de l'antisumérisme, le modeste signataire de ces lignes, qui croyait que le sumérisme méritait l'honneur d'une discussion de 64 pages du *Journal asiatique* en 1874, M. Fossey, qui n'a jamais déchiffré ni interprété une seule ligne cunéiforme, entre fièrement en lice comme champion du sumérisme et écrase l'antisumérisme par une notice de 10 pages qui vient de paraître dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres de 1901, sous le titre de *La question sumérienne, recherche d'un critérium*. Cette parcimonie de détails est largement compensée par une candeur combative du meilleur ton. Après quelques passes d'armes superbes où les amis sont encore plus abîmés que les adversaires, l'auteur révèle aux plus hautes autorités scientifiques de la France sa découverte d'un critère magique, irrésistible, au moyen duquel l'existence d'une langue sumérienne est assurée sans la moindre contestation possible.

L'antisumérisme a subi sans faillir des attaques bien autrement redoutables depuis un quart de siècle et de la part d'assyriologues spécialistes de notoriété générale. Sa vitalité a su repousser les sophismes produits par les traditionnistes égarés et recueillir lentement, mais progressivement, les suffrages d'adhérents avec lesquels ils sont obligés de compter[1]. En parcou-

1. L'école sumériste, en ne comptant que les assyro-sémitisants spécialistes, se compose de 13 partisans : Oppert, Sayce, Schrader, Pinches, Delitzsch, Hommel, Haupt, Hilprecht, Bezold, Amiaud, Jensen, Zimmern, Winckler. Dans le camp antisumériste, on en comptait 6 en 1898 : Halévy, Guyard, Pognon, Jäger, Jeremias, Thureau-Dangin (Weissbach, *Die sumerische Frage*, p. 134 et IV). Depuis cette date, ce parti a été renforcé par MM. Jastrow, J. Price et A. Boissier; la proportion de 9 contre 13 est d'autant plus satisfaisante qu'il s'agit de détruire une tradition enracinée depuis un demi-siècle sous la garantie imposante de

rant la notice précitée dont la pauvreté intrinsèque dépasse encore son exiguïté matérielle, je me suis demandé si une réponse était bien nécessaire. A quoi bon s'escrimer avec un contradicteur qui ignore les premiers éléments de la question et dont la prétendue découverte n'est qu'un des arguments qui s'étalent dans les écrits des anciens avocats sumérisles et auxquels il a été répondu dès le début de la discussion. Deux raisons m'ont cependant déterminé à en dire quelques mots. Le caractère du Bulletin dans lequel cette notice a vu le jour m'a rafraîchi le souvenir du tapage infernal et des injures grotesques par lesquels *le père du sumérien* accueillait régulièrement mes lectures antisumériennes ou autres à l'Académie des inscriptions, et des efforts qu'il faisait pour empêcher qu'elles fussent publiées dans le Bulletin. La seconde raison réside dans ce procédé de l'auteur de mettre à la charge de Lenormant les erreurs que ce dernier a empruntées au *père du sumérien*, déclaré autorité intangible par une classe de savants qui avaient besoin des Sumériens pour sauver leur thèse relative à la psychologie de la race sémitique[1]. Hypnotisé par l'infaillibilité de M. Oppert, sur la foi de garants aussi imposants, le regretté Lenormant, averti par ma critique que *trente-trois* mots puisés dans quatre langues turco-finnoises différentes[2] ne suffisent pas pour assurer l'origine touranienne du sumérien, a cru nécessaire de renforcer ce système en mettant à contribution les vocabulaires des langues agglutinantes qui s'étendent

Renan et de l'école orientaliste de l'Allemagne. Le récent ralliement de M. Virolleaud inaugure un bel avenir pour l'école assyriologique française.

1. Le crédit sumériste de M. Oppert était si bien établi que les additions et corrections annexées à mon mémoire de 1874 ont été supprimées par la rédaction du *Journal asiatique* et n'ont paru que dans le tirage à part. Le second mémoire, relatif au *Syllabaire cunéiforme*, est resté plus d'un an chez la rédaction et n'a paru qu'en 1876 dans le même journal.

2. En voici le devis exact : 16 mots hongrois, dont une grande partie sont d'origine allemande ou slave ; 9 mots finnois, ostiaques, zirénens, votiaques, vogoules et mordvines ; 6 mots turcs et 2 mots mongols, tous vocables de forme récente et, le plus souvent, d'une signification différente de celle qui est respectivement propre aux expressions « sumériennes » comparées.

depuis le Kamtchatka jusqu'au Pyrénées biscaïennes. Encore a-t-il, dans les derniers temps, franchement renoncé à la thèse touranienne, tandis que M. Oppert maintient jusqu'à ce jour le touranisme non seulement du sumérien, mais aussi du susien[1] et du médique[2]! Au lieu de reprocher à un savant mort les erreurs dont il est revenu lui-même, M. Fossey aurait dû s'attaquer directement au fondateur du touranisme qu'il avait devant lui tout pétulant de vie et de gestes réjouissants. Évidemment la polémique contre les morts est considérablement plus facile que la tâche d'affronter le courroux du bouillant *Champollion scythicus*. Avec plus de franchise, M. Fossey aurait fourni l'occasion à M. Oppert de dérider le front de ses auditeurs et aurait échappé à ce manque d'équité envers un savant distingué qui a fait pour le « sumérien » plus que tous ses prédécesseurs.

Mais passons aux arguments mêmes.

M. Fossey craint que les hésitations ou même les variations de certains assyriologues ne donnent lieu à croire que les thèses adverses relatives au « sumérien » sont également vraisemblables ou également indémontrables. Il veut examiner les principaux arguments présentés de part et d'autre, rechercher un signe qui permette de distinguer une langue d'une idéographie, voir enfin si le sumérien ne présente pas le caractère distinctif d'une langue incontestable.

Voilà à quoi se réduit, selon M. Fossey, toute cette fameuse question suméro-accadienne, dont la littérature forme un nombre respectable de travaux dans toutes les langues de l'Europe. La chirurgie est des plus radicales, mais les raisonnements qui en justifient l'emploi sont tellement embrouillés qu'on s'aperçoit

1. Les textes anzanites archaiques publiés récemment par le P. Scheil démentent définitivement cette affirmation, dont la fausseté a été depuis longtemps démontrée dans mes écrits.

2. M. Oppert a eu l'audace d'identifier la valeur *tur* du caractère cunéiforme signifiant « fils » avec la désignation perse *tûrân* (d'où « Touranien »), qui signifie « ennemis ». Son autre assertion, savoir que les *Guti* des textes assyro-babyloniens sont les *Goths* préhistoriques, montre encore plus clairement le fond fantaisiste de ses conceptions ethnographiques

tout de suite que l'auteur s'est risqué sur un terrain qui lui est absolument étranger.

« J'écarterai, dit M. F., tout d'abord, à cause de son évidente insuffisance, l'argument ethnographique. On a affirmé ou nié, suivant les besoins de la cause, l'existence de populations non sémitiques en Babylonie. Je crois que la solution de cette question, d'ailleurs obscure[1], importe assez peu au problème qui nous occupe (!). Il est trop clair qu'un peuple sumérien (!) pourrait avoir occupé à une certaine époque (!) les plaines de la Chaldée (à l'insu des Sémites ?), sans qu'il fût démontré pour cela qu'il continua à parler sumérien, ni surtout que nous avons, dans les textes qui font l'objet du litige, des monuments de sa langue (!). »

Cet exposé est d'une suprême insouciance, car il bouleverse l'ordre des faits connus de tous ceux qui ont suivi la marche du déchiffrement des cunéiformes assyro-babyloniens. La question ethnographique surgit à la suite de la conviction des premiers déchiffreurs que les valeurs des signes graphiques et l'idiome de la première colonne des textes bilingues représentent une langue non sémitique agglutinative et partant touranienne. Il était naturel qu'on cherchât le berceau de ce peuple, si différent du milieu sémitique, là où l'on trouve les restes de sa langue. La thèse ethnographique a été étayée sur la base purement philologique, savoir les trente-trois vocables sumériens qu'on avait cru retrouver dans les lexiques touraniens. C'était une base erronée, l'antisumérisme l'a définitivement démontré, mais les besoins de la cause et l'arbitraire n'y ont joué aucun rôle. Que M. Oppert, pour qui la question sumérienne n'a jamais existé, maintienne encore aujourd'hui son ancienne opinion, malgré l'évidence des faits, cela n'a lieu d'étonner ; le titre de *Champollion*

1. Si obscure même qu'on ne voit goutte. Et que sont devenues ces fameuses dynasties sumériennes, dont les faits glorieux sont racontés tout au long dans les histoires de Tiele, d'Ed. Meyer et de M. Maspero, etc.? Et comment classer le patriarche sumérien antédiluvien *En-me-dur-an-ki*, dont les prédécesseurs sont des Sémites authentiques? Représente-t-il le dernier survivant d'une race absorbée par les Sémites avant la création du premier homme? Mais j'oublie que les sumérisles ne sont pas déconcertés par si peu de chose.

scythicus qui lui fut décerné en Allemagne l'a rendu infaillible et son *non possumus* est des plus logiques. Le point de départ de tout le système allophyle demeure néanmoins exclusivement philologique et nullement ethnographique comme le croit M. Fossey qui ne s'est pas donné la peine de se renseigner. S'il avait pris cette précaution élémentaire ou seulement feuilleté les travaux antisumériste, il n'aurait pas trouvé *trop clair* que les Sumériens, échangeant à une certaine époque leur langue nationale contre la langue sémitique, eussent confié aux Sémites le soin de composer une vaste littérature dans la langue même à laquelle ils venaient de renoncer. Cette réponse a été déjà faite il y a plus de vingt ans à Lenormant, qui fixa au XVIe siècle la disparition du sumérien comme une langue vivante. Les sumérisles récents sont obligés de placer ce revirement linguistique vers 5000 ans avant J.-C.. afin de pouvoir maintenir l'échappatoire créée par Lenormant. M. Fossey a encore moins la primeur de l'idée saugrenue que, dans les textes dits sumériens, nous n'avons peut-être pas de monuments de cette langue ; il y a longtemps qu'Amiaud, Jensen et Zimmern, toujours pour échapper aux objections des antisumérisles, ont prétendu que les textes non sémitiques à partir de Gudea sont rédigés dans un *sumérien de moines* ; or cela s'est démontré absolument faux, car les textes archaïques de 4500 même sont d'une rédaction essentiellement identique avec celle de l'époque grecque. M. Sayce est au moins dans la logique quand il affirme que le sumérien a été parlé jusqu'à l'époque des Achéménides. M. Sayce ne fait que tomber de Scylla en Charybde, car un peuple aussi civilisé que les auteurs des textes sumériens n'a pu rester ignoré pendant cinq mille ans des nations étrangères en relation avec la Babylonie et, ce qui est encore plus étonnant, des Sémites eux-mêmes avec lesquels ils formaient une seule nationalité. Il est permis de s'arrêter à l'opinion de Lenormant, mais à condition de ne pas la donner comme une inspiration personnelle et de ne point cacher au lecteur l'objection qui lui fut faite par ceux qui la trouvaient mal fondée.

M. Fossey cite par contre le nom de Lenormant quand il cesse d'être de son avis, entre autres sur la question de religion ; et là encore il ne connaît guère le sujet. Ce n'est pas pour

démontrer le touranisme des premiers habitants de la Babylonie que Lenormant a entrepris l'étude comparative de la magie babylonienne avec les conceptions religieuses du *Kalévala* finnois. Le touranisme des sumériens, sauf de rares exceptions, faisait déjà loi depuis 1858, et l'ouvrage de Lenormant n'a paru qu'en 1873, c'est-à-dire quinze ans plus tard. Lenormant tirait de ce fait, qu'il croyait solide, des conclusions analogues à celles qui étaient courantes dans l'école aryaniste qui trouvait dans les Védas l'origine de toutes les religions indo-européennes. On ne s'est aperçu que fort tard de cette erreur qui a d'ailleurs des croyants encore aujourd'hui. Ces thèses sont tombées, parce qu'elles étaient conçues sur une échelle trop vaste et englobaient des époques très distantes les unes des autres, mais elles restent légitimes quand on les restreint à une seule région et quand on tient compte des variations locales. Personne ne nie que les populations aryennes de l'Inde ou les tribus helléniques du Péloponèse, malgré leurs dialectes différents, ne soient liées respectivement les unes aux autres par des principes religieux ataviques. J'ai formulé avec le même droit et M. Jastrow m'a suivi avec des ressources qui n'étaient pas accessibles au début de la question sumérienne, en démontrant le caractère sémitique de la religion babylonienne, naturellement sans exclure les développements particuliers à chaque région. Le prétexte que cette dernière religion a peut-être emprunté à une autre race les éléments qu'elle a transmis aux religions sémitiques, impliquerait cette idée absurde que tous les peuples sémitiques répandus depuis le haut Zagros jusqu'en Afrique, n'ont occupé leurs territoires respectifs que lorsque les Sémites de Babylonie eurent fini de s'assimiler les principes et les rites religieux des Sumériens. Toutes ces choses ont été dites et redites dans les anciennes discussions, M. Fossey seul n'en a pas la moindre connaissance.

Une discussion substantielle sur le syllabaire cunéiforme aurait donné des résultats fructueux. M. Fossey préfère l'aborder par un petit côté. Il ne dit pas un mot de l'étendue effrénée de la polyphonie et de la polysémie des syllabes qui fait que le même signe peut avoir en même temps jusqu'à quinze lectures et cinquante significations différentes, phénomène qui

montre avec la dernière évidence le caractère factice et idéographique du système tout entier. Il prend seulement note des deux signes [illegible] *ad* et [illegible] *si* qui signifient « père » et « corne », et comme les mots sémitiques équivalents *abu* et *qarnu* n'y correspondent point, M. Oppert en conclut qu'en sumérien « père » se disait *ad*(*da*) et « corne » *si*. A cela M. Fossey objecte après les antisuméristes que les significations ont primitivement désigné d'autres choses encore dont les noms avaient cette correspondance; M. Oppert lui-même n'a-t-il pas soutenu que le signe [illegible] pouvait avoir figuré les testicules? Il se hâte cependant d'ajouter que l'antisumérisme que cette réserve semble favoriser, tombe d'ailleurs sous le coup d'objections plus graves. « Il n'a pas trouvé de mots sémitiques commençant par *ad* et *si* et désignant les mêmes idées que les signes [illegible] et [illegible] ». Or, l'explication de ces valeurs date déjà de bien longtemps. Le phonème *ad* vient de *adu*, « alliance », et englobe pour cela le père (*abu*), le frère (*ahu*) et la mère (*ummu*), ce qui jure avec la supposition trop masculine du *père* du sumérien. L'analyse graphique a confirmé mon explication, car [illegible] se compose de [illegible] « maison », et de [illegible] « protéger », inséré dans le corps de la lettre. Quant à *si* = *qarnu*, j'ai montré que sa signification de *malû* (מלא) découle par homophonie du sens primitif de *garanu*, « accumuler, emplir, remplir ». M. Fossey n'avait du reste qu'à jeter un regard dans le vocabulaire de mon dernier mémoire sur le sumérien, qu'il cite à la page 10, et il y aurait trouvé ce renseignement[1]. Malgré cette insuffisance, le même auteur devient d'une sévérité extraordinaire pour les adversaires : « L'antisumérisme a bien montré que quelques valeurs syllabiques étaient d'origine sémitique, mais de son propre aveu, il ne peut pas le faire pour toutes les valeurs phonétiques, sa thèse de l'origine assyrienne du syllabaire reste indémontrée(?)[2]. Les Grecs ont

1. Le sens de *qarnu*, « corne », vient à son tour de *sikku*, « pic, sommet de montagne ». La valeur *si* est abrégée de *sik*.

2. M. Fr. Delitzsch a cependant reconnu lui-même que : « Schon drei Sylbenzeichen wie *an*, *mu*, *šag* (*šak*, *šaq*) mit den ideographischen Bedeutungen « Himmel », « Name », « Haupt », reichen hin zur Stellungnahme für oder wider semitischen Ursprung der babylonisch-assyrischen Keil-

donné à l'*alef*, au *yod*, au *hé*, à l'*aïn* de l'alphabet phénicien les valeurs *a*, *i*, *é*, *o*, qui manquaient à cet alphabet. » N'en déplaise au nouveau champion du sumérisme, les *quelques valeurs* se composent déjà de 130 monosyllabes et de 60 polysyllabes qui répondent à des mots assyriens connus, et de nouvelles valeurs se révèlent au fur et à mesure qu'on découvre de nouveaux documents phonétiques. Les antisuméristes ne possèdent pas la faculté de connaître le lexique assyrien de l'époque contemporaine de l'invention du syllabaire (6000-7000 avant notre ère); les suméristes seuls la possèdent, puisqu'ils savent mordicus que telle ou telle valeur a été ajoutée plus tard par les Sémites. Mais ces devins épigraphiques ont oublié de nous dire comment les Sumériens ont pu se passer primitivement de syllabes aussi fondamentales que *ab*, *ag*, *al*, *il*, *el*, *ul*, *an*, *en*, *iz*, *gan*, *gal*, *kar*, *mah*, *muh*, *kis*, etc., etc., qui sont d'un sémitisme indubitable, ni quelles sont les valeurs que les signes qui les figurent actuellement avaient charge d'exprimer avant la réforme sémitique. Du reste, le rigoureux sumériste ne semble avoir jamais réfléchi sur l'alphabet phénicien qu'il cite comme exemple. Parmi les 22 lettres dont il se compose, les noms *hé*, *zaïn*, *ḥêt*, *ṭêt*, *samek*, ne sont pas encore expliqués d'une manière satisfaisante; les noms des lettres éthiopiennes sont presque tous obscurs; faut-il attendre que ces explications soient faites pour qu'on puisse les attribuer aux Phéniciens et aux Éthiopiens?

M. Fossey a même une objection préalable qui a une bonne saveur de jeunesse. « On a prétendu montrer l'origine assyrienne du syllabaire cunéiforme, et du même coup la non-existence d'une langue sumérienne. Si nous démontrons un jour[1], d'une

schrift » (*Assyrische Grammatik*, Berlin, 1889, p. 62). Qu'en pense-t-il depuis sa reconversion au sumérisme? Nous le dira-t-il un de ces jours? Ou bien attendra-t-il, à l'exemple de l'aimable M. Oppert, qui me l'a dit personnellement, que son principal adversaire ait disparu par la mort? La conviction sincère me semble inspirer plus de courage.

1. Comme c'est superbe! Non, monsieur l'avocat, les suméristes ne le démontreront jamais, et vous encore moins que les autres. Ceux-ci gardent le silence de peur de compromettre leur autorité dans cette lutte impossible. Ils délèguent de temps en temps quelques-uns de leurs élèves

manière complète et définitive, que le syllabaire est d'origine sumérienne, nous n'en conclurons pas que l'assyrien est une idéographie du sumérien. Réciproquement, nous demandons la même grâce en faveur du sumérien.» Le ton majestueux et enjoué de M. Fossey fait presque supposer qu'il a les preuves dans la poche et ne les montre pas dans le seul but de faire languir les antisuméristes. N'importe, nous sommes des sceptiques incorrigibles. Nous nous réjouirons même de voir l'assyrien métamorphosé en idéographie sumérienne, car ce jour-là toutes les autres langues sémitiques deviendront, du même coup, des idéographies sous-sumériennes; l'instruction universitaire en sera singulièrement simplifiée, les étudiants n'auront plus à se creuser la tête pour trouver les racines des mots difficiles et leur état hygiénique en sera bientôt amélioré.

Comme avant-goût de cette grande réforme, M. Fossey nous conseille de ne plus feuilleter les dictionnaires sémitiques en vue d'études comparées et encore à charge de retour réciproque. Les suméristes cesseront de prouver le touranisme du sumérien par le basque, le turc et le kamtchadale, etc., et les antisuméristes ne feront plus emploi du lexique sémitique qui, quoique plus restreint, donne tout ce qu'on lui demande. Nous demandons excuse à l'auteur : si le lexique sémitique était si généreux, M. Oppert ne serait pas devenu le *père* du *sumérien*. Pour le meilleur déchiffreur des textes assyriens, les vocabulaires sémitiques étaient en tous cas plus familiers que le dialecte turc qu'il a entendu parler pendant son court séjour à Bagdad. Aussi est-il que, parmi les trente-trois mots touraniens comparés avec le sumérien, la moitié à peine pouvaient réclamer une apparence d'analogie. S'il a pris ce parti désespéré, c'est que le sémitisme lui paraissait refuser net tout concours présentable. Sa hâte de pencher vers le touranisme est due, il est vrai, à la recherche générale d'une civilisation tourano-scythique primordiale qu'on préconisait dans les écoles allemandes à cette

ou de leurs admirateurs pour répéter les anciennes balivernes en faveur du sumérisme. Eux-mêmes ne s'y risquent point. Quand le fondateur de l'antisumérisme ne sera plus de ce monde, ils sortiront de leurs trous pour piétiner sur son cadavre, comme ils l'ont fait à Lenormant, qu'ils ont honteusement pillé.

époque par suite de la publication du Kalévala. M. Oppert a crié *eurêka !* et tout le monde d'applaudir. Toutefois, s'il s'était douté que les langues sémitiques pourraient se prêter à l'éclaircissement de ces documents étranges, il n'eût cependant pas manqué de faire au moins une tentative dans cette direction. Cette impossibilité reste encore entière aujourd'hui si on considère le sumérien comme une langue. Les comparaisons antisuméristes, quoi que dise M. Fossey, excluent la méthode d'à peu près, se bornent rigoureusement à l'assyrien seul et n'invoquent les langues sœurs que par surcroît d'évidence ou pour constater l'origine sémitique d'un mot qu'on n'a pas encore rencontré dans la littérature assyrienne connue jusqu'à ce jour. Les 190 valeurs syllabiques sont presque toutes contrôlées et vérifiées par les textes; elles forment une des bases linguistiques solides de l'antisumérisme[1].

L'avocat de M. Oppert répète une leçon débitée depuis le commencement par son client et périmée depuis longtemps, subterfuge tellement absurde que nous ne le mentionnons que pour mémoire. A l'écouter, tous les mots assyriens qui se retrouvent en sumérien seraient empruntés à ce dernier idiome; l'assyrien les aurait ensuite transmis à la langue sœur voisine, de façon que, d'étape en étape, ils seraient parvenus jusqu'aux régions sémitiques les plus éloignées. Par malheur, un bon nombre de ces vocables montrent des formes plus complètes dans les autres langues sémitiques qu'en assyro-sumérien. Ainsi l'assyrien *anu* « dieu », *ṭêmu* « ordre », *ellu* « pur », *iṣu* « arbre », *ištar* « dame, Astarté », etc., etc., vient des formes sémitiques communes : אבו, עני, טעם, הלל, עצו, עשתר ; si emprunt il y a, l'assyrien est incontestablement le débiteur et non pas le prêteur. Cela seul témoigne déjà de l'inexpérience du défenseur dans le domaine sémitique. Après un verbiage vide sur le turc osmanli, sur la prétendue impossibilité d'y reconnaître les éléments arabes et persans, sur les étymologies populaires qui défigurent les mots, choses qui n'ont rien à

1. Les autres bases linguistiques consistent dans les faits de grammaire et dans l'ordre syntaxique qui suivent de près ceux qui caractérisent la langue assyrienne.

voir ici, il s'aventure étourdiment à nous présenter comme exemple, d'après Buxtorf, une prétendue explication du mot פילוסופא, « philosophe », par פילא סבא, qu'il traduit par « vieux ridicule ». Or cette glose[1] interprète exactement ce mot par « ami de la science » (דוד החכמה) et ajoute ensuite que certains manuscrits offrent à cet endroit, où il s'agit d'une question railleuse adressée aux juifs par un פילוסופא, la leçon פילא סבא, « vieux farceur » (מתלוצץ, משחק). Il est question d'une variante et non pas d'une « étymologie », d'un vieux farceur qui se moque des autres et non pas d'un vieux ridicule. Après s'être emparé de ces deux erreurs, l'avocat antisumériste dit superbement : « On peut juger par là de la valeur de l'argument étymologique ! »

Ce qui suit montre que M. Fossey n'est pas plus ferré sur la question sumérienne que sur les gloses talmudiques. Oubliant que, dans la thèse qu'il combat, le sumérien est une idéophonie artificielle construite par les Assyriens avant l'emploi du système phonétique, et que, dans l'équation *munnadim* = *usêpiš*, « il a fait faire », le complexe sumérien se compose de *munna* (idéophon. personnel) et *dim* (action), sans nulle autre précision, tandis que *ušepiš* se résout en *u* (préfixe personnel de la 3e personne) + *š* (forme factitive, *šafʿêl*) + *êpiš* (r. אפש, « faire ») tout analogue, au sémitique commun ר־ה־פעל, il prétend que rien n'empêcherait de regarder *ušepiš* comme un idéogramme ! La théorie antisumériste est précaire parce que la conjugaison dite sumérienne ne donne pas d'équivalents exacts aux douze formes de la conjugaison assyrienne. Mais, ingénieux défenseur, dans ce cas il n'y aurait plus d'idéographie, mais une seconde langue assyrienne !

Nous arrivons maintenant au point culminant, la prétendue découverte d'un critérium qui distingue une langue d'une idéographie artificielle, c'est l'existence de modifications euphoniques[2]. Mais cet argument que M. Fossey ose revendiquer

1. Talmud Sabbat, f. 116 a.

2. M. Fossey ne souffle mot des mutations consonantiques propres au prétendu néo-sumérien et qui seraient incomparablement plus probantes si elles étaient réelles; les ignore-t-il ou en reconnaît-il la futilité?

comme sa propre découverte est tout simplement puisé dans les premiers écrits d'Oppert-Lenormant. Le *père* du sumérien faisait de l'esprit en citant des formules chimiques, fort peu sensibles aux lois de l'euphonie. Lenormant a soigneusement réuni toutes les variantes vocaliques des complexes sumériens comme indices d'une langue réelle. Ma réponse la plus catégorique se trouve dans mes *Mélanges de critique et d'histoire* (1883, p. 260), où j'ai signalé le phénomène de l'attraction des voyelles qui aime les groupements *a-a*, *e-e*, *i-i*, *u-u*, au lieu de *a-e* ou *e-a*, *i-a* ou *a-i* et *a-u*. Ainsi, en assyrien, on a *kupur*, *irṣit*, *ušiqqi* pour *kupar* (כֹּפֶר), *arṣit* (aram. *arʿâ*), *ušaqqi*. Les groupes idéophoniques suivent cette tendance de l'euphonie assyrienne et les modifications du préfixe *h* du conjonctif sumérien *ha-ba*, *ha-ma*, *ha-ra*; *he-ne*, *he-en*, *he-em*; *hu-mu*, *hu-ub*, *hu-um* sont du même genre et prouvent une fois de plus qu'elles sont l'écho de la prononciation assyrienne[1]. M. Fossey n'a rien lu, et prétend que j'ai expliqué ce phénomène par des *raisons graphiques*. Or, voici le passage, le seul qu'il cite d'ailleurs, de mon mémoire *Le Sumérisme et l'histoire babylonienne*, p. 142, qui traite de l'indice du mode jussif ou conjonctif : « Lorsque par des raisons graphiques encore assez obscures, la lecture *h*, ou *ga* (du 𒄿 *gan*, *ga*, *ha*, *hê*) est préférée, l'idéogramme ambigu est remplacé par ces caractères phonétiques. » J'y parle de *lecture* et de *caractères phonétiques*, un enfant aurait vu aussitôt que le mot « graphique » est un lapsus ou un faute d'impression au lieu de « euphonique ». L'avocat sumériste profite de l'accident pour m'apprendre des banalités éternelles : « Ce n'est pas

1. Ce phénomène n'a pas échappé à M. Ch. Virolleaud, qui avait cependant abordé l'étude des textes de la quatrième dynastie d'Our avec une prédilection marquée pour le sumérisme. Après avoir esquissé les permutations vocaliques de ces textes, il ajoute : « Ces faits tendent à montrer l'origine sémitique de la langue sumérienne ; d'autre part, le fait que les voyelles sumériennes peuvent s'allonger par l'adjonction d'une voyelle de même nature prouve qu'on doit lire et transcrire les mots tels qu'ils sont écrits, et non pas y substituer les mots correspondants de la langue vulgaire. » (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1902, p. 118.) M. Virolleaud vise ici certains assyriologues allemands.

un besoin de l'œil, mais un besoin de l'oreille que satisfait cette application des lois de l'*harmonie vocalique*; une idéophonie ne peut être qu'une cacophonie, car, pour reprendre une formule de M. Oppert, l'œil est d'une surdité complète. Un mode d'expression des idées qui obéit à des nécessités phonétiques est une langue véritable[1]. » M. Fossey ne sait donc pas que, d'accord commun, le sumérien composé des noms des caractères et en partie d'autres phonèmes artificiels s'épelait et se lisait tout aussi bien que le système phonétique, et n'était nullement fait pour l'œil seul[2]. Cette erreur fondamentale explique parfaitement l'air vainqueur qu'il prend dans sa défense.

Non, monsieur l'avocat, il n'y a jamais eu ni un peuple sumérien, ni une langue sumérienne; il y a une langue *oppertienne!*

J. HALÉVY.

1. M. Fossey n'a, paraît-il, jamais lu Jérémie, XXV, 26, et LXI, où les groupes artificiels *šešak* (שֵׁשַׁךְ, adapté aux voyelles du nom מֵישַׁךְ, Daniel, I, 7) et *lêb-qâmaï* (לֵב קָמַי), pour *Babel* et *Kasdim* (בָּבֶל et כַּשְׂדִּים), sont vocalisés conformément à l'euphonie hébraïque?

2. S'il est certain que les modifications euphoniques ne sont pas faites pour l'œil, il est aussi certain que des sourds-muets ne créent pas une langue; or, pendant cinq mille ans d'histoire, la littérature assyro-babylonienne ne contient pas *une seule ligne* sumérienne que l'on puisse en bonne conscience attribuer à ces prétendus non-Sémites.

Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes.

(Suite.)

VOCABULAIRE PROVISOIRE

Espèce A.

א

אאי (?), 304.
אב, 273, 354.
אבגר, 408.
אבדד, 10.
אבהני (ה'), 181.
אבהמל, 416.
אבלע, 558.
אבת(ד), 565.
אבתר, 278, 436, 585.
אדתת, 349.
אדן (באדנה), 280, 477.
אה, 13.
אהבתת, 18.
אהל, 13.
אהל, 2.
אהלנר, 521.
אהנה, 347.
אהען, 1.
אודם, 115.
אור, 165.
אחבן, 69.
אחד, 14.
אחוי, 556.
אחלמן, 363.
איהל, 404.
אילת, 183, « Aila ».
אך, 399.
אכם, 71.
אכמת, 90.
אל, 2, 32, 440.
אלה, 278.
אלה (ה'), 27, 130, 424, 436, 573, 578.
אלדת, 153.
אלעת, 110, 251.
אלת (ה'), 92, 572.
אלת (בה'), 175.
אלעת, 110, 251.
אם, 167.
אמות, 140.
אמיתבל, 271.
אמן, 272.
אמס, 194.
אסר, 463.
אמת, 526, 586.
אן, 14, 396, « moi ».
אנבת, 329.
אנה, 452.
אנהץ, 253.
אנעמת, 157.
אנעקדת, 301.
אנעתך, 480.
אנקב, 18.
אנקד, 257.
אנתת, 150, « femme ».
אס, 335.
אסד, 159, 432.
אסגן, 440.
אסעד, 431.
אעגם, 1.

אצר, 254.
אקשר, 251, 317.
אר, 487.
ארד, 256.
ארז, 174, (אלו?), 197.
ארעת, 445.
אשדתם, 527.
אתם, 76, 187, 261, 535, 536, 579.
אתמן, 82, 86, 87, 150, 474, 551, 552, 556.

ב

באב, 74, 122 (?).
באם, 448.
באתר, 436.
בב, 494.
בבא, 199.
בבסנת, 228.
בדדת, 328.
בדין, 586.
בדל, 463.
בדר, 583.
בדת, 478.
בדת, 204.
בדספלן, 436.
בדתן, 252, 253, 316, 415, 452, 507.
בהל, 103, 425, 452.
בהמת, 294.
בה, 170.
(ה)בחל, 464.
ביתת, 466.
בך, 139, 311.
בכדד, 468.
(ה)בכל, 183.
בכם, 142.
בכסם, 250.
בכע, 295.
בכרת, 304, 305, 374.
בכתם, 275.
בל, 9, 330.
(ד)בלס, 272.
בם, 305.
בן, 2 (*passim*), בנה, 143.
בנאנמת, 444.
בנהבל, 383.
בנחתף, 344.
בנחסמ, 284.
(ה)בנך, 160.
בנת, 130, 205, 311.
בס, 235, 251, 311.
בסכן, 143, 145.
בסמן, 379.
בסע, 417.
בסרל (?), 258.
בסרן, 313.
בסרת, 482, 515.
(ה)בע, 187.
בעד, 417.
בערד, 258, 313.
בצע, 111, 430.
בקד, 279.
בר, 210, 446.
(ה)ברד, 254, 498.
ברם, 407.
ברן, 179, 427.
ברנמו, 438.
(ה)ברק, 253.
ברקס, 469.
בת, 9, 217, 462.
בתת, 356.

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

NOTES ET MÉLANGES

Une Découverte de livres hébreux à Jéricho.

Dans une de ses lettres encore inédites, le patriarche nestorien Timothée I se fait l'écho d'une légende dont la source est évidemment l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Eusèbe, parlant des Hexaples d'Origène, raconte ce qui suit, l. VI, ch. XVI, § 3 : « Dans les Hexaples des Psaumes, (Origène) ayant placé, après les quatre principales éditions (les Septante, Aquila, Symmaque et Théodotion), non seulement une cinquième version, mais une sixième et une septième, avait noté sur l'une d'elles qu'elle avait été trouvée à Jéricho, dans un tonneau, au temps d'Antonin (Caracalla), fils de (Septime) Sévère[1]. » Timothée, qui écrivait vers la fin de sa vie (il est mort en 823) la lettre dont nous extrayons le passage reproduit ci-après, ne soupçonnait pas l'origine de la légende qu'il rapporte, et cependant, fait digne de remarque, ce passage suit immédiatement dans cette lettre le récit des copies de l'Hexaplaire syriaque que Timothée avait fait exécuter.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DU PATRIARCHE NESTORIEN TIMOTHÉE I (779-823) ADRESSÉE A SERGIUS, MÉTROPOLITAIN D'ÉLAM[2].

ܡܟܬܒܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܛܝܡܬܐܘܣ ܩܬܝܠܝܢܐ :

ܐܝܟܡܐ ܕܐܬܟܬܒ ܒܟܪܟܐ ܕܒܝܬ ܩܣܪܐ : ܕܡܢ

ܩܪܝܬܐ ܕܝܪܝܚܘ ܕܐܬܟܬܒ ܒܟܪܟܐ ܕܒܝܬ ܩܣܪܐ

ܕܐܢܛܘܢܝܢ ܒܪܗ ܕܣܘܪܝܐ . ܕܟܬܒ ܟܡܐ ܕܫܢ ܐܝܟ ܪܫܝܡ ܒܪܝܫ ܐܢܫ

1. Cette version était la *Quinta*, suivant Épiphane, *De Mens. et Pond.*, 18 (Op., t. II, p. 174), ou, suivant d'autres, la *Sexta* ; voir FIELD, *Origenis Hexapl., Prolegomena*, XLII-XLV.

2. Ms. du Musée de la Propagande :K VI, 3, p. 695 et suiv., d'après une copie que M. l'abbé Chabot a eu l'obligeance de me communiquer.

ܟܘܪܝܐ ܕܠܐ ܡܬܩܪܐ ܒܫܡܗ ܡܢܝܢ : ܘܠܐ ܢܥܒܪ . ܡܕܡܐ
ܗܢܘܢ ܒܫܘܪܐ . ܘܐܡܪܘ ܡܬܬܝܗܒ ܠܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ
ܡܫܝܚܐ ܗܘ . ܠܐ ܒܡ ܕܢܘ ܙܡܢܐ ܕܐܝܟܡܪ ܐܝܟܢܐ
ܟܘܪܝܐ ܡܫܘܝܢܐ . ܘܢܥܒܪ ܟܡܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܪܟܐ : ܘܐܡܪܘ
ܒܪܝܫܐ ܕܒܪܝܬܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢܗ ܡܢܘ ܡܫܝܚܐ ܒܪܚܡܐ . ܡܢܗܢ
ܒܝܬ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟܘܡ ܕܐܝ ܕܐܝ ܒܐܝܢ ܟܡ .
ܡܐܟܘܪ ܡܪܝ ܡܢ ܡܫܝܚܐ : ܐܝܟܡ ܒܡܠܝܡ ܡܢ
ܚܝܒܘܬܐ ܒܟܡ ܡܫܝܚ ܐܡܪ ܒܡ ܕܡܬܡܐ : ܟܡܐܘܡ ܒܡ
ܟܝܢܐ ܕܐܘܒܕܘܢ ܚܝܒܘܬܐ ܕܡ ܕܡܬܡܐ : ܘܐܠܐ ܪܝܫܡ
ܒܟܡ ܕܢܫܡܥܢ : ܘܐܠܐ ܪܝܫܘܢ ܒܟܘܢ ܒܡܘܡܬܐ .
ܘܐܝܟ ܟܡ ܒܐ ܡܬܬܝܡ ܕܡܬܐ ܕܢܢ ܒܐܡܬܐ
ܠܢ . ܡܢ ܕܐ ܡܢܟܐ ܡܢ ܠܟܡܐ ܕܢ : ܡܐܟܐ ܘܐ
ܟܐܡܢܐ ܡܫܝܚ ܡܢܗ : ܕܡ ܢܢ ܠܡܬܐ ܒܐ ܠܐ ܡܫܝܚ
ܐܡܬܢ : ܡܢܐ ܠܐ ܘܟܡ ܟܪܝܡܐ ܡܬܢܐ . ܘܐ
ܟܡܬܟܢܐ ܡܢܗܢܟܐ ܒܒܘܡܗ . ܐܡܬܐ
ܒܟܡܢ ܡܢ ܡܢܐ ܘܟܡ ܡܪܝܡ ܕ ܐܡ ܡܢ
ܡܬܡܐ ܠܡܢ [ܒ]ܢܢ ܒܪܝܢ ܠܡܢ : ܐ ܢܢ ܒܡܐ ܠ ܡܢ
ܘܒܐ ܠ ܡܢܟ : ܐ ܢܢ ܒܟܡ ܕܢ ܘܐ ܒܡܢ
ܡܡܢ : ܐ ܢܢ ܒܘ ܕܘܡܪ ܠܡܢܐ ܟܡܢܐ . ܐܡ
ܡܢܟܐ ܒܡܐ ܒܐ ܡܢ ܠܡܐ ܒܡ ܡܢ :

ܘܐܬܝܠܗ ܕܐܚܘܗܝ : ܐܝܟܢܐ ܕܥܒܕܘܢ ܥܡ ܚܒܝܒܘܬܐ
ܕܒܝܬ ܡܪܝܡܬܐ . ܟܕ ܐܡܪ ܠܗ ܟܝܢܐ ܚܙܘ ܡܕ
ܕܐܡܪܬ : ܡܢܟܝܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐ ܡܬܚܙܐ ܠܗ ܟܝܢܐ
ܠܟܘܢ ܚܕܝܬܐ ܕܢܢ . ܥܡ ܕܟܘ ܐܢܘܢ ܢܚܝܢ ܐܢܢ .
ܠܡܢ ܟܝܢ ܚܙܝܬ ܟܠ ܟܘܢ ܐܝܟ ܕܐܚܘܗܝ : ܙܘܢ
ܟܝ ܟܠ ܚܙܘ ܕܢܢ ܕܐܢܢ ܕܐܡܪ : ܡܢܟܠ . ܡܢܝܢ
ܕܢܢ ܠܗ ܟܝܢܐ ܚܝܝܢ . ܠܐ ܚܙܘܟܘ ܐܝܟ ܐܢܢ ܠܐ ܚܙܝܢ .
ܐܦ ܟܠ ܥܡ ܕܢ ܚܙܝܢ . ܕܐܚܙܝܢ ܟܝܡܝ ܚܙܝܢ
ܕܢܢ : ܡܢ ܥܡ ܡܠܐܟܝ ܡܪܝܡܬܐ . ܡܢܝܢ ܥܡ ܡܠܐ
ܡܢܟ ܪܝܡ ܕܢܢ . ܐܙܝܢ ܥܡ ܐܢ : ܕܢܢ ܡܢܟ ܚܙ
ܐܙܝܡܢ : ܐ ܡ ܐܙܝܢ ܡܢ : ܐ ܡ ܚܙܝ : ܐ ܡ
ܐܢ ܐܡܪ : ܡ ܕܢܢ ܕܢܢ ܡܢ ܡܢ ܡܢ ܕܐܢ
ܐܢ ܐܡܪ : ܡ ܕܢ ܕܢ ܡ ܡ ܡ

ܐܘܢܝ ܗܘܐ ܐܡܪ ܟܕܐܬܐ . ܡܛܝܢ ܐܠܐܝ ܟܕܐ ܐܝܬܝܗ
ܒܟܡܝܢ : ܐܝܟܢܐ ܐܘ ܡܕ ܐܝܬܝܢ ܟܬܝܒ . ܐܘ
ܐܘܕ ܒܟܠ ܟܬܒܐ ܕܟܐ ܪܫܝܡ ܐܘ . ܡܢ ܡܢ ܐܘ
ܒܟ ܕܐܬ ܡܢܗ ܡܢܗ ܡܟܝܢ ܡܟܡܢܐ ܟܬܒܐ ܐܘ
ܡܕ ܟܬܒܐ ܒܡܟܬܐ ܕܟܬܒܐ . ܐܝܬܝܗ ܒܡ ܐܘ
ܡܢܗ ܡܢܗ ܒܟ ܐܬ ܡܢܗ ܐܝܬܝܗ . ܐܝܬܝܗ ܐܘ
ܒܗܝ ܟܬܒܐ . ܐ ܐܘ ܒܟ ܒܟ ܡܟܝܢ ܡܟܡܢ :
ܟܬܒܐ ܐܘܢܝ ܒܐܝܟܢܐ : ܡܢܟ ܐܘܢܝ ܟܢܝܢ ܡܢ
ܐ ܡܢ ܐܘ ܒܟ ܟܬܒ ܟܬܒ . ܐܝ ܟܬܒ ܡܢ
ܐ ܡܢ ܐܬܡܢ ܡܢ ܡܢܢ ܡܢ ܐ . ܡܢ ܡܢ
ܡ ܐܢ ܒܟ ܡܢ ܡܢ ܐ . ܡܢ ܐ ܡܢ ܐ ܡܢ
ܐ ܒܟ ܡܢ ܡܢ ܐ .

Nous avons appris de quelques Juifs dignes de foi, qui se sont convertis tout récemment au christianisme, qu'il y a dix ans on trouva des livres dans le voisinage de Jéricho, dans la montagne, dans une certaine maison. Le chien d'un chasseur qui chassait un corbeau, entra dans une grotte à la suite d'un animal et il n'en sortit pas. Le maître du chien y entra ensuite et il trouva dans l'intérieur de la montagne une petite maison, dans laquelle il y avait beaucoup de livres. Le chasseur se rendit alors à Jérusalem et fit connaître la chose aux Juifs. Beaucoup de personnes y allèrent et trouvèrent des livres de l'Ancien Testament et d'autres écrits en caractères hébreux. Comme celui qui m'avait fait ce récit lisait l'hébreu et était instruit, je l'interrogeai au sujet de quelques versets qui sont cités dans notre Nouveau Testament d'après l'Ancien, et qui ne se trouvent

nullement dans l'Ancien Testament, ni chez nous, les Chrétiens, ni chez eux, les Juifs. Il me répondit qu'ils se trouvaient dans les livres qui avaient été retrouvés là-bas. Après avoir appris cela de ce prosélyte et avoir questionné d'autres encore qui me répétèrent la même histoire sans changement, j'en écrivis au glorieux Gabriel et aussi à Schoubḥalmaran, métropolitain de Damas, afin qu'ils fissent des recherches au sujet de ces livres et qu'ils vissent s'il y avait quelque part dans les Prophètes ceci : « Pour qu'il fût appelé Nazaréen (Matth., II, 23) »; ou ceci : « Qu'un œil n'a pas vu et qu'une oreille n'a pas entendu (1 Cor., II, 9); ou ceci : « Maudit soit quiconque est suspendu sur le bois[1] (Gal., III, 13); ou ceci : « Il rétablit la frontière d'Israël suivant la parole du Seigneur qui a parlé par le prophète Jonas de Gad-Ḥephar » (?=II R., XIV, 25; طم حفار, معنه = מִגַּת הַחֵפֶר); et d'autres versets analogues qui sont rapportés dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et qui ne se trouvent nullement dans le texte que nous possédons. J'ai demandé à ceux-ci (à ces Juifs) de me traduire à tout prix ces versets s'ils se trouvent dans les livres en question. Il est écrit dans [le psaume] *Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta bonté* (Ps., LI, 1) : « Verse sur moi avec l'hysope du sang de ta croix, et purifie-moi » (*ibid.*, 9). Or, ce verset n'est pas dans les Septante, ni dans les autres versions[2], ni dans l'hébreu. Cet Israélite me répondit : « Nous avons trouvé dans ces livres-là que (le psautier de) David contenait plus de deux cents psaumes. J'ai donc écrit à ces personnes (aux Juifs ou à Schoubḥalmaran ?) au sujet de ces faits. Dans ma pensée, ces livres ont dû être écrits par le prophète Jérémie, ou par Barouch, ou par quelqu'un de ceux qui entendaient la parole de Dieu et craignaient devant elle. Or, lorsque les prophètes eurent appris, par des visions divines, la captivité, le pillage

1. S. Paul cite *Deut.*, XXI, 23, d'après les Septante; mais, comme la Peschitta porte : « Quiconque outragera Dieu sera crucifié », Timothée, qui s'en tenait à la version syriaque, ne pouvait retrouver la citation.

2. *Les autres versions* sont celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, dont Timothée a parlé, à propos des Hexaples, dans la partie précédente de sa lettre.

et l'incendie, qui étaient sur le point de venir sur le peuple à cause de ses péchés, comme ils savaient vraiment qu'une seule des paroles de Dieu ne tombe pas à terre[1], ils célèrent et cachèrent les livres dans la montagne, dans des grottes, afin qu'ils ne fussent pas brûlés par le feu ou enlevés par les pillards. Ceux qui les avaient cachés moururent dans un espace de 70 ans[2] ou même avant. Lorsque le peuple revint de Babylone, il ne restait plus personne de ceux qui avaient déposé les livres; c'est pourquoi Ezra et les autres furent obligés de chercher et ils trouvèrent le texte que possèdent (actuellement) les Israélites; et ce que les Israélites possèdent comprend trois exemplaires. L'un est celui que, quelque temps après, les soixante-dix interprètes traduisirent pour le roi digne de la couronne des éloges, Ptolémée. Le second est celui que traduisirent ensuite les autres (Aquila, Théodotion et Symmaque); et le troisième est celui qui est conservé chez nous (la Peschiṭtâ). Si les versets en question se trouvent dans les dits livres, on doit reconnaître que ces livres sont plus exacts que ceux possédés par les Israélités ou par nous. Mais j'ai écrit à ce sujet et je n'ai pas reçu de réponse. Je n'ai personne de capable que je puisse envoyer, et c'est dans mon cœur comme un feu dévorant qui consume mes os. RUBENS DUVAL.

L'Authenticité du récit II Rois, XVIII, 17-36.

Ce récit est abrégé et pourvu de quelques variantes dans Isaïe, XXXVI, 1-22; en voici un résumé succinct :

Le commandant de l'armée assyrienne, Rabšaqê (רַבְשָׁקֵה), arrive devant les murailles de Jérusalem et appelle le roi Ézéchias pour lui communiquer l'ordre du grand roi assyrien. Ézéchias se fait remplacer par ses ministres, lesquels, ayant entendu l'allocution du Rabšaqê, prient celui-ci de leur parler en araméen (ארמית), langue qu'ils comprennent parfaitement, et de ne

1. Allusion à *Matth.*, V, 18.
2. C'est-à-dire avant le retour de la captivité.

pas parler « judéen » (יהודית) devant (m. à m. « aux oreilles ») les gens postés sur le mur d'enceinte. Rabšaqê répondit que sa mission s'adresse tout particulièrement aux défenseurs égarés par Ézéchias et ses conseillers. Ceci dit, il éleva la voix et parla au peuple en judéen pour lui faire comprendre les conséquences désastreuses que leur résistance, d'ailleurs inutile, leur attirerait de la part du roi son maître. Sur l'ordre d'Ézéchias les ministres gardèrent le silence.

L'authenticité de ce récit a été reconnu par les meilleurs critiques de l'école grafienne et avant tous par M. Nöldeke, dont le sentiment historique est unanimement reconnu. Mais, depuis une dizaine d'années, l'école grafienne est destituée pour insuffisance par une école dite de *critique supérieure* (*höhere Kritik, higher critical school*), qui prétend posséder la faculté de trancher les questions de fait et de date d'après leur jugement personnel. M. F. E. Peiser vient d'entrer dans cette voie à propos de ce passage du livre des Rois; son jugement est tranchant dès le début (O. L. Z. 1902, n° 2, col. 41-45) :

« Tout ce récit est un factum postérieur, peut-être avec utilisation de très peu de tradition réelle.

« 1. Il est supérieurement invraisemblable qu'un haut fonctionnaire assyrien ait compris « le judéen » ; *sa* langue était l'assyrien ; pour s'entendre avec les peuples de l'ouest, il avait un *aba aramaï*, éventuellement un *aba muṣuraï* ; nous pouvons à peine admettre un *aba yaudaï*.

« 2. On ne saurait admettre dès l'abord (*doch*) que les ministres aient demandé, dans une langue qui était comprise par ceux qui étaient placés sur le mur d'enceinte, de mener l'entretien en « araméen » ; il faut donc admettre que cette demande même a été faite dans la langue étrangère dans laquelle ils désiraient continuer la conversation. Quelle était cette langue ? on ne peut pas encore la déterminer par ce passage (*von hier aus*).

« 3. Après cela, Rabšaqé se serait de nouveau adressé « en judéen » et en élevant la voix aux hôtes des murailles et leur aurait fait des promesses que le roi d'Assyrie les transporterait dans un autre pays. Ceci se caractérise déjà comme un contresens ; il ne serait jamais venu à l'idée d'un Assyrien raisonnable

de présenter la déportation comme un *appât* pour des bourgeois assiégés. Sur le remède des exégètes, savoir que « le Rabšaqê parle comme un père affectueux avec ses enfants », etc., je n'ai certainement besoin de perdre une parole ; pour l'amour de l'honnête rédacteur, un ou deux, nous ne pouvons pas non plus admettre que le Rabšaqê est subitement devenu fou (*mente captus*). Il ne reste, selon moi, qu'un seul moyen, c'est de voir dans tout ce récit une représentation postérieure fondée sur la conquête et la déportation babylonienne et composée *in majorem Iesaiæ gloriam*, qui peut toutefois avoir employé (*verarbeitet*) un petit souvenir historique.

« Comme tel je considérerais une donnée qui racontait à peu près ceci : « Le roi d'Assour envoya le Rabšaqê contre Jérusalem ; après que l'invitation à la reddition fut refusée et que l'Assyrie eut cherché en vain à entraîner les bourgeois à la trahison, il fut obligé de se retirer. Peut-être est-il encore historique, ce trait particulier que le Rabšaqê avait cherché à se mettre en rapport direct avec les bourgeois. »

Les critiques supérieurs ont ceci de particulier que leur jugement devance toujours l'argumentation. Ils ne disent pas : Voilà un récit qui nous a été rapporté par un historien ; nous tâcherons de prouver qu'il n'est ni aussi exact ni aussi ancien qu'on le croit jusqu'ici. Ils débutent par le déclarer suspect, absurde, factum intéressé, interpolation frauduleuse et autres jolies épithètes dont les esprits forts nous assourdissent sur tous les tons depuis bien longtemps. Lorsqu'ils estiment que l'anathème a fait son effet, ils daignent songer à fournir une base scientifique à leur manière de voir, mais, leur parti étant déjà pris d'avance, ils ne s'entourent pas de précautions suffisantes pour envisager sérieusement tous les côtés du problème et s'arrêtent en route en se disant : Ce n'est pas la peine d'y perdre le temps. Je regrette de trouver cette méthode dans l'article précité et je procéderai immédiatement à l'examen des difficultés soulevées par l'auteur.

En ce qui concerne le n° 1, je ne vois d'abord rien qui soit de nature à affecter la donnée biblique. Le Rabšaqê n'avait qu'à parler le phénicien pour se faire comprendre des bourgeois de Jérusalem, et un *aba ṣidunaï* a certainement existé

dans la chancellerie de Ninive. L'épithète « judéen » forme antithèse à « araméen », qui n'a pas la même grammaire que l'hébréo-phénicien, et ne signifie pas autre chose. Les juifs de Russie parlent le *jüdisch* et les juifs de Salonique parlent le *judesmo*, et cependant ces deux mots, signifiant « judéen », désignent l'allemand et le castillan, sauf naturellement les variantes dialectales qui ne compromettent nullement l'entente des interlocuteurs. Il y a plus, le Rabšaqê n'avait même pas besoin d'être polyglotte ; il aurait communiqué avec les bourgeois par l'intermédiaire d'interprètes sachant le « judéen » et l'« araméen » que l'historien n'eût rien eu à changer dans sa narration. Titus adressa de nombreux discours aux assiégés de Jérusalem dont pas un seul ne comprit le latin, et cependant ceux-ci, grâce aux interprètes, savaient exactement ce qu'il voulait dire. La présence d'interprètes est supposée partout lorsqu'il s'agit de rapports entre peuples parlant des langues différentes, mais les entretiens mêmes sont attribués aux intéressés et non pas aux intermédiaires.

Cette considération fait en même temps disparaître les observations du n° 2. Les ministres ont fait leur demande en araméen, qui était l'idiome le plus répandu en Syrie en dehors de la Judée ; rien ne milite en faveur d'une autre langue.

Après cela le Rabšaqê s'adressa à haute voix toujours au moyen de l'interprète, aux défenseurs bourgeois pour les amener à capituler malgré leurs gouvernants. Il était dans son rôle et les bourgeois, pour couper court à l'entretien, firent la sourde oreille. Tout cela a une allure des plus logiques.

Il ne reste qu'une seule difficulté, réelle, irréfutable par les sophismes exégétiques que M. Peiser repousse avec plein droit. Imaginer que le Rabšaqê ait représenté la déportation des patriotes hiérosolymitains comme une preuve de bienveillance de la part du grand roi, c'est supposer qu'il déraisonnait comme un triple idiot, mais comment ce savant n'a-t-il pas vu que la solution consistant à attribuer ce passage à un auteur post-exilique laisse la difficulté intacte, car la folie et l'absurdité d'une telle proposition n'est pas plus naturelle dans l'esprit du narrateur juif que dans celui de l'officier assyrien. Si le narrateur avait connu les souffrances de l'exil de Babylone, il aurait eu une raison

de plus pour ne point mettre dans la bouche du Rabšaqê une annonce aussi stupide. Et que signifient les mots fatidiques *in majorem Jesaiæ gloriam?* En quoi donc ce contre-sens peut-il contribuer à la gloire du prophète du parti de la résistance? Nous le cherchons en vain ; nous ne le trouvons pas.

La vérité est qu'aucun homme raisonnable ne peut avoir émis, ou supposé à d'autres, une pensée aussi sotte. Mais le remède n'est pas du tout d'un ordre psychologique, il appartient exclusivement au domaine bien modeste de la critique verbale. Il faut simplement admettre la chute de la négation לֹא[1] après le mot אֶרֶץ, et tout la phrase devient d'une clarté et d'une logique parfaites :

31. « N'écoutez pas Ézéchias ! Car, ainsi dit le roi d'Assour : Contractez avec moi une alliance de bénédiction ; rendez-vous à moi et que chacun de vous continue à jouir de ses vignes et de ses figuiers et de boire (tranquillement) l'eau de son puits.

« 32. (Et n'attendez pas) jusqu'à ce que je vienne pour vous déporter dans un pays [qui n'est pas] comme votre pays, lequel est un pays de blé et de moût, un pays de pain et de vignes, un pays d'olives à l'huile pure et de miel. (Si vous vous rendez), vous vivrez et échapperez à la mort (qui attend les rebelles). N'écoutez donc pas Ézéchias qui vous excite (à me résister) en disant : Yahwé nous sauvera (de sa main). »

L'insistance si préméditée sur l'excellence et la richesse des produits de la Judée, montre à elle seule combien le délégué assyrien comptait sur l'intérêt des Judéens à rester dans une patrie si bien dotée par la nature et qu'ils compromettraient infailliblement s'ils tardaient trop à entrer dans la voie de la capitulation. Celle-ci doit se faire instantanément, וּצְאוּ אֵלַי ; leur vie est à ce prix, וְחִיוּ וְלֹא תָמוּתוּ. On ne peut être ni plus catégorique ni plus pressant. D'autre part, l'ellipse que je suppose au début du verset 32 se supplée facilement et sans le moindre embarras ; et même la correction de עַד בֹּא en פֶּן אבא, « de crainte que je ne vienne », qui ajouterait un ton

1. Cette particule a aussi disparu dans Osée, x, 11, et dans d'autres passages encore. Voyez le commentaire ci-dessus.

menaçant à ce discours, n'étonnerait pas trop ceux qui s'occupent de critique biblique.

Ainsi la suspicion jetée sur ce discours ne se justifie nullement par les arguments présentés plus haut. Mais ceci n'est qu'un minimum; nous tâcherons de prouver qu'il ne peut pas provenir d'un auteur post-exilique.

1. L'historien rattache l'arrivée du Rabšaqê sous les murs de Jérusalem au paiement de 300 talents d'argent et 30 talents d'or fait par Ézéchias au roi assyrien qui assiégeait alors la forteresse judéenne de Lakiš. La prise de Lakiš et la réception de la somme équivalente de 400 talents d'argent sont aussi mentionnées dans les annales de Sennachérib. Or, un écrivain postérieur privé de documents contemporains n'aurait pas été capable de décrire la marche des événements avec une exactitude aussi scrupuleuse, et ce n'est pas la légende populaire, et encore une tradition *très légère*, comme M. Peiser croit pouvoir la qualifier, qui aurait conservé ces détails; elle aurait plutôt éliminé ces traits si désavantageux au pieux roi Ézéchias et à son grand conseiller Isaïe, et cela d'autant plus que l'argent envoyé venait des sommes déposées au temple, voire du mobilier même du sanctuaire. Un écrivain exilique se serait bien gardé de mettre Ézéchias dans la posture désagréable du roi éphraïmite qui essuie l'ironie du prophète Osée pour avoir été obligé d'envoyer le veau d'or de Béthel au roi d'Assour afin de parfaire le tribut qu'il lui avait imposé (Osée, x, 5-6). Les traditions orales défigurent les faits et sont surtout peu loquaces à propos d'événements qui froissent leur patriotisme local.

2. Les noms propres qui figurent dans cette narration sont particulièrement intéressants et consistent en plusieurs catégories :

a) Noms de fonctionnaires assyriens : Tartan, Rabsaris, Rabšaqê. Ces noms sont vérifiés par des documents contemporains, mais ils ont disparu après la chute de Ninive et ne sont pas usités dans le protocole babylonien.

b) Noms de pays et de villes conquis par les prédécesseurs de Sennachérib et qui sont inconnus par ailleurs : Gozan,

Ḥaran, Reṣeph, Benê-ᶜÊden, Telaššar, Arpad, Sepharwaïm, Hêna^c, ᶜIwwâ.

c) Noms de fonctionnaires royaux judéens : Eliaqîm, fils de Hilqĕyah, administrateur du palais; Šebna le scribe; Yôâḫ, fils d'Asaph, le *Mazkir* (historiographe).

3. La donnée que le Rabšaqê rejoignit le roi assyrien à Libna, ville à laquelle celui-ci mit le siège après avoir pris Lakiš.

Tous ces renseignements précis et hautement impersonnels ne sauraient venir que d'une source contemporaine des événements relatés. Une *légende populaire* de cent cinquante ans plus jeune n'aurait pas mis autant de soin à ses créations imaginaires.

C'est entendu, j'ose l'espérer. J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Fr. Delitzsch, *Babel und Bibel*. Ein Vortrag. Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1902.

Cette conférence fournit une vue d'ensemble sur les points principaux qui rattachent la littérature assyro-babylonienne à l'Ancien Testament ou la Bible hébraïque. Elle se distingue des autres conférences analogues, si fréquentes dans les pays protestants, par une profusion d'images très bien venues et par son but particulier de solliciter une subvention officielle en faveur de la Société orientale allemande qui fait des fouilles en Babylonie. Tenue d'abord le 13 janvier 1902, dans la Singakademie de Berlin, en présence de l'empereur, elle a été répétée le 1er février au château royal, sur la demande expresse de Sa Majesté. Le conférencier, M. le professeur Delitzsch, un des plus éminents assyriologues de notre temps, s'est acquitté de sa tâche sans avoir besoin de se mettre trop en frais d'éloquence. Après avoir constaté l'intérêt mérité qu'on accorde au recueil hébreu, il signale l'heureux changement qui s'est fait en ce qui concerne l'intelligence de ses données depuis qu'elles sont contrôlées et illustrées par la littérature cunéiforme. En partant de la dernière époque des rapports entre Babel et la Bible, on lit dans des documents du temps d'Artaxerxès (vers 450 av. J.-C.) plusieurs noms de captifs juifs restés à Babylone, ainsi que le nom du canal *Kabar* (grand), mentionné par Ézéchiel. Les cachets des briques et certaines indications précises des inscriptions ont fait découvrir

la situation d'Our de la Chaldée, patrie d'Abraham et de la célèbre capitale des Hétéens, Karkemis. Parmi les personnages mentionnés dans la Bible on connaît aujourd'hui exactement les faits et les portraits des rois : Darius, Sennachérib, Sargon et Hammurabi (Amraphel), contemporain d'Abraham. Suit une esquisse de la civilisation babylonienne et des traces qu'elle a laissées même de nos jours dans les sciences et surtout dans l'astronomie. Grâce aux textes babyloniens on comprend mieux le sens de plusieurs expressions bibliques. Les récits de la création, de la chute et du déluge ont des modèles babyloniens ; les tablettes nous révèlent même que le nom de Yahwé était depuis longtemps la propriété des Chananéens, et un cachet ancien rappelle la vision d'Ézéchiel. La conférence se termine par quelques pieuses observations sur le vrai sentiment religieux et par une nouvelle insistance sur les fouilles qui se pratiquent actuellement sur les ruines de Babylone par la société allemande.

Au point de vue du but à atteindre on ne peut qu'être fort reconnaissant au savant conférencier, car ces fouilles promettent d'être aussi fructueuses que les précédentes. Mais la sincérité m'oblige à signaler les affirmations maladroites, inutiles ou peu exactes qui déparent cette belle conférence. Le sens du Deut., VI, 26, est clair de soi et parallèle à Job, XXII, 12 ; la locution babylonienne n'ajoute rien d'inconnu. Que l'Our-Kasdim, patrie d'Abraham, soit identique à la ville d'Our en Babylonie (p. 6), ce n'est nullement prouvé : la désignation « Kasdim » marque, dans le Pentateuque, le territoire exclusivement araméen ; la Babylonie y est appelée « pays de Šinʿâr ». Faire de l'épouse de Sardanapal, dont on n'a qu'un ancien croquis rapide, une princesse de sang aryen et de teint blond, qualifier le juif converti Jean Astruc de « croyant rigoureux » (*Strenggläubige*, p. 32), citer au nom du Coran les belles légendes du Talmud et passer sous silence presque tous les magnifiques résultats des fouilles françaises en Assyrie et en Babylonie, c'est vouloir être par trop habile. La représentation (empruntée à Ménant) du premier péché (p. 37) et la comparaison de la destruction de Rahab, épithète de l'Égypte (Psaumes, LXXIV, 13 ; LXXXIX, 11 ; Job, XXVI, 12) avec la séparation en deux parties du corps de la déesse chaotique Tiamat par Mardouk pour construire le ciel et la terre, ne me disent rien qui vaille. Dans le premier tableau, l'homme et la femme, assis en face des deux côtés de l'arbre, cherchent à se donner la main et non pas à cueillir les fruits qui pendent sur les dernières branches presque à leurs pieds, et de plus, la ligne ondulée derrière la femme est un serpent bien douteux. Le même penchant à se contenter des apparences s'observe dans l'utilisation de l'image 49, qui n'a rien de commun avec le char d'Ézéchiel. Faut-il répéter pour la dixième fois que l'institution du repos sab-

batique n'est nulle part mentionnée dans la littérature cunéiforme? Les abstentions prescrites aux 7, 14, 19 (date gênante omise par le conférencier), 21 et 28 du second Élul, qui est un mois exceptionnel, n'ont rien à voir avec le Sabbat juif. Absolument fantaisiste est l'attribution d'une tête de Patési, conservée au musée de Berlin, à la fantastique et invisible race des Sumériens qui, quoique inventeurs de toute la civilisation babylonienne, n'auraient compté que jusqu'à 60! L'erreur date de loin; le nombre 6 ne peut former aucun multiple primitif; la première série de la *numération*, basée sur les doigts de la main, trouve son arrêt naturel au nombre 5. M. D. a confondu la *numération* instinctive avec la *supputation* artificielle ou scientifique par soixantaines qui a ses avantages. Déplorons le triste sort de ces grands créateurs allophyles de la plus ancienne civilisation qui n'ont laissé, pour attester leur passé glorieux, qu'une seule tête en pierre dont les similaires se trouvent d'ailleurs par centaines en chair et en os dans les ghettos de la Podolie et du Maroc! Mais, voici un comble. M. D. avait, dans son *Paradis*, affirmé que Yahwé venait du sumérien *I* enrichi des consonnes *hwh*; il déclare maintenant, et cela fait le clou de sa conférence, avoir trouvé sur trois tablettes babyloniennes des noms appartenant à des *Chananéens établis en Babylonie* et composés de l'élément *Yahwé* (p. 47). Or, l'épellation de la seconde forme, *ya-u-um-il* (écrit *an*) signifie, en bon babylonien « Yaum » (avec mimmation pour *iau=iammu*, « Okéanos (dieu de la mer) est dieu »[1]. La première forme écrite *ia-ah-pi-il* offre un nom sémitique général *yahpĕêl* (Êl couvre, protège, יַחְפְּאֵל analogue a יַחְצְאֵל). La leçon possible *Yahwe-il* calquerait l'araméen יַחְוְאֵל « Êl existe », et ne signifierait pas nécessairement « Yahwé est dieu ». En aucun cas un nom tel que *Yahwe-êl* ne peut être chananéo-phénicien, ce peuple exprimait le verbe « être » par כּוּן et nullement par הוה. Avec un sujet aussi captivant et devant un auditoire choisi parmi les plus hautes intelligences de la nation, il eût été prudent de se borner aux faits certains et de ne point y mêler des conjectures éphémères, bonnes tout au plus à éblouir des curieux éclectiques.

H. Hubert, *Magia*, *Extrait du « Dictionnaire des antiquités »*, tome V, fascicule 31, pages 1494-1521. Paris, 1902; gr. in-4°.

La magie est l'aberration la plus compliquée de l'esprit humain parce que, par les moyens qu'elle met en œuvre, elle embrasse la totalité des objets visibles et invisibles de l'univers. Elle touche de près à la religion dont elle est la forme rudimentaire et subsiste à côté d'elle grâce à son aptitude à captiver l'imagination par le mys-

1. La traduction « Êl dirige » (de أوم) est aussi possible.

tère de ses opérations. Classer dans un ordre chronologique les innombrables renseignements dispersés et enfouis dans les littératures gréco-romaine et orientale, les pourvoir d'un cadre logique dans lequel chaque division et subdivision occupe sa place naturelle et sous la meilleure perspective, former ensuite une vue d'ensemble lumineuse qui, loin de fatiguer l'attention, l'attire et la décuple de plus en plus jusqu'à ce que le moindre détail reçoive sa part de lumière dans l'éclatante harmonie générale, cette œuvre difficile qui me paraissait prématurée et actuellement inabordable, M. H. Hubert vient de l'accomplir avec une méthode rigoureuse et avec une limpidité d'exposition telle que les énormes difficultés du sujet disparaissent au regard des lecteurs ordinaires qui s'intéressent peu à la masse effrayante des références qui remplissent le bas des pages. Cette *Revue* ne comportant point les études de ce genre, je me borne à recommander l'excellent article de M. Hubert aux historiens psychologues et à assurer le savant auteur qu'un volume qui développerait les renseignements et les mettrait à la portée de lecteurs moins spécialistes serait reçu avec reconnaissance par le public et ferait honneur à la science française.

Fritz Hommel, *Aufsätze und Abhandlungen*. III, 1. Mit zwei Kartenskizzen und zwei Abbildungen. München, 1901, Verlag von H. Lukaschik. G. Franz'sche Hofbuchhandlung.

Nouvelle édition augmentée d'articles publiés dans l'*Ausland* dont plusieurs ont déjà été annoncés dans la *Revue sémitique*. L'étendue des connaissances déployées par le savant auteur n'a pas dissipé mon scepticisme au sujet du résultat du n° 8 intitulé « Quatre nouveaux noms de territoires arabes ». Je ne puis admettre ni l'équivalence proposée pour מצור et certains מצרים au cunéiforme *Muṣur* ou le pays de Midian, ni les équations Aššur = Édom, Yârêb = pays voisin d'Édom = ass. *Aribi*, ni enfin l'identification du חדקל du récit du paradis avec le wadi Sirḥân. Les monuments assyro-babyloniens ignorent absolument l'existence d'un Muṣur arabe. Le n° 10, consacré à l'astronomie des anciens Chaldéens, présente un intérêt particulier et bien de ses résultats resteront dans la science, mais, pour le juger avec compétence il faut être à la fois assyriologue et astronome spécialiste, ce qui n'est pas donné à tout le monde. En attendant, je me rallie avec empressement au vœu exprimé par l'auteur de voir le plus tôt possible la précieuse collection des inscriptions sabéennes de M. Ed. Glaser entre les mains de quelque société ou de quelque mécène généreux contre un prix d'acquisition qui assurerait l'existence du voyageur pour ses vieux jours. Il y a des paris qui montent à des sommes fabuleuses pour satisfaire un point d'amour propre des plus futiles, et les documents historiques

d'une civilisation disparue resteraient ensevelis dans l'oubli faute d'acquéreur? Nous n'osons le croire.

Leo Reinisch, Sudarabische Expedition, Band II, *Die Somali-Sprache*, II. Wien. Alfred Hölder, 1902.

Cette partie offre le premier dictionnaire somali digne de ce titre. Il a pour base les textes contenus dans le premier volume de cette publication recueillis par M. Reinisch lui-même, et ceux qui ont été publiés en 1900 par feu le Dr A. W. Schleicher, ancien élève du savant professeur. Outre ce fond capital, l'auteur à compulsé tous les ouvrages modernes relatifs à la grammaire, à la lexicographie, aux proverbes et sentences dans les différents dialectes de la langue somalie. Fidèle au système vraiment scientifique de la philologie comparée, le savant africaniste signale avec un soin scrupuleux les analogies que l'on peut constater entre les mots somalis et ceux des langues sœurs, l'égyptien, le bedja, l'agaou, le galla, etc. Mais la plus précieuse de ces comparaisons est, à mon avis, le renvoi constant aux idiomes sémitiques de l'Abyssinie partout où ils semblent fournir les modèles. La tâche est rendue très difficile à cause des graves altérations qui déparent les vocables sémitiques dans la bouche des Somalis et deviennent d'autant plus méconnaissables que leurs formes modernes sont déjà très corrompues. Il faut une connaissance fondamentale de tous ces dialectes pour s'y orienter à son aise. Devant un travail aussi ardu et qui nous réserve les résultats les plus fructueux pour la philologie kouchite, on ne peut qu'admirer le discernement et la sagacité déployés. Une conséquence fort importante de ce dictionnaire est, à mon sens, la constatation de l'énorme influence que le lexique abyssinien a exercée sur la langue somalie qui n'a été que très rarement en contact immédiat avec les sujets des Négous. On voit également que ces emprunts sont puisés dans les dialectes dérivés du guëez et nullement dans un ancien idiome différent parlé par une partie des Sémites qui auraient immigré dans le sud de l'Abyssinie. Il parait maintenant inutile de compliquer davantage la question historique qui est déjà assez obscure en elle-même.

Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général. Tome III. *Textes élamites anzanites. Première série, accompagnée de 33 planches hors texte*, par V. Scheil, O. P. Paris. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1901.

Par cette publication importante, M. V. Scheil donne pleine satisfaction à l'attente des orientalistes. Nous possédons enfin les plus anciens documents des rois anzanites, de race et de langue non

sémitiques, qui représentent certainement les Mardes ou Amardes des Grecs. Grâce aux tentatives de traduction qui font honneur à l'érudition et à la sagacité de l'auteur, les historiens même non linguistes ont désormais les renseignements les plus authentiques et les plus clairs sur une région qui se dérobait jusqu'ici à leurs recherches. Les sumérisles seuls n'y trouveront pas leur compte, car si la langue anzanite est profondément pénétrée de sémitismes, le fameux sumérien y joue un rôle piteux, et les rares idéogrammes qui y figurent se présentent souvent sous une forme corrompue. Une autre illusion est également dissipée par l'absence totale de tout élément iranien dans ces textes. Deux résultats négatifs qui mettent le cachet de l'évidence aux opinions que je soutiens depuis longtemps, et relatives à la non-existence des Sumériens d'une part et au manque de tout contact entre les Perses et les Sémites, d'autre part, avant la prise de Babylone par Cyrus.

Parmi les résultats positifs, le plus saillant est incontestablement la fixation exacte de la langue anzanite. N'est-il pas intéressant à voir que le nom du plus ancien roi d'Anzan, Humbanummena, se compose du nom du dieu sémitique *Humban* et du suffixe indigène *ummenna* « moi, de moi »? mais le savant interprète le décompose ingénieusement en *Hum* + *ban*, « Hum + créateur », et de telle sorte le nom royal signifie littéralement : « Le dieu Hum m'a créé. » Voilà un fait qui se passe de commentaire : à cette haute époque, le panthéon sémitique était déjà devenu un élément inséparable de la religion anzanite. On peut dire que presque tous les termes qui désignent des conceptions avancées découlent de source sémitique, malgré les altérations qui les ont défigurées : *sunki-k*, « roi », = *sanqu*, *sangu*, « prince, prêtre », *siyan* = *zianam*, « temple », *liqame* = *lî'u*, « fort, vaillant », *menik* = *malik*, « roi, prince », *tepti* (pour *temti*) = *ṭaimu*, « ordonnant, commandant, seigneur », *takkime*, « mémoire » (plutôt que « bénédiction »), = *tahu*, *ta'u* », etc. *Nukku* = *niku*, « offrande, libation ». Le dieu suprême *In-Šušnak* est visiblement le sémitique *En-Šušan*, « Seigneur de Suse ». Le dialecte d'Élam se distinguait d'ailleurs de celui de la Babylonie par certaines particularités phonétiques, surtout à propos des voyelles. En ce qui concerne le panthéon élamito-anzanite, on y remarque un éclectisme des plus complets : A côté des temples consacrés aux divinités sémitiques : Adad, Sala, Nabû, Šimut, Nin-ali, Nasit, Sin, Bilala, Bel (Gal), se trouvent ceux dont les patrons sont des divinités assimilées ou entièrement anzanites : Aipa-Sunkik, Pinigir, les Napratip, Hišmidik et Ruhuratir, Nin-Sunkik, Nahhunté (Soleil), In-Šušinak, Uburkubak. Enfin, les historiens enregistreront avec intérêt une longue série de rois peu ou point connus auparavant : Untaš-Bel, Šutruk-Nahhunte, Kutir-Nahhunte, Šilhak-In-Šušinak, Šilhaha, Hutran-Tepti, Lu (?), Attapakku, Kal-Ruhuratir, Kindaddu.

Tepti-Halki, Kuk-Kirpiaš, Simebalar, Širukdu', Humbanummena, Žabarti, Kuk, Našutaš, Hallutuš-Šušinak, Hanni, roi de Malamir. Une description topographique de cette dernière contrée par M. Jéquier, accompagnée de planches, forme un appendice des plus précieux. A tous les points de vue, cette partie de la publication du P. Scheil accomplit dignement la tâche, crue jadis irréalisable, de donner à la science une histoire documentée de cette Susiane que les géographes classiques avaient considérée comme une simple annexe de la Perse. L'école de Lassen croyait naguère que le nom de « Élam » était une corruption sémitique de *Airyana-(Vaedjo)*, « le pays des Aryas » ; que la science a marché ! J. HALÉVY.

RÉPLIQUE

Au sujet de mes dernières *Remarques sur l'inscription de Mešaʿ* (IX, 4), M. Peiser (O. L. Z., 1902, col. 128) met entre parenthèses ceci : « Polemik gegen Winckler mit *Unterschiebungen*, an die H. zum Teil wohl selbst nicht glaubt. » Nous renvoyons d'abord l'auteur aux Proverbes, XXVI, 17 (cf. Juges, VI, 31) dont le conseil est bon à suivre. Quant au fond de l'observation, elle est aussi négligeable que celle qui se lit une ligne plus loin : « *Mayer Lambert bezweifelt die Lesung* בקרחה *bei Mesa. Halévy will lesen* בקראי אתה, « *in dem ich sie (die Stelle) nannte.* » Or, M. Lambert ayant proposé la lecture בקראה, j'ai rappelé que cette forme ne saurait se rapporter à la première personne, parce que בְּקָרְאָהּ n'est pas possible, car il faudrait בקראי אתה. Je n'ai jamais admis d'autre lecture que בקרחה. Toutefois il ne me vient pas à la pensée d'attribuer à M. P. cette *Unterschiebung* cependant assez flagrante. C'est simplement l'effet d'une distraction involontaire et il ne vaut pas la peine qu'on s'y arrête un seul instant; mais l'accident comporte néanmoins un enseignement utile. J. H.

Trois Inscriptions de Hatra.

Le *Journal asiatique* a enregistré depuis de longues années la communication que j'ai faite sur quelques inscriptions de Hatra, mais sans aucune autre explication détaillée, et dans la suite aucune annexe n'est venue interrompre ce silence énigmatique. Je suis maintenant à même de le faire cesser. Au retour de son voyage en orient, M. C. Fossey, voulant évidemment me témoigner de la reconnaissance pour l'avoir gratuitement initié aux premiers éléments de l'assyriologie, m'apporta les fac-similés de trois inscriptions, ou plutôt graffites, qu'il avait copiés dans le château ruiné de Hatra, en Mésopotamie. Il fut entendu entre nous que j'en communiquerais le contenu à la Société asiatique et que je publierais les textes dans

l'annexe au procès verbal de cette séance. La communication fut faite, mais, quelques jours après, M. Fossey me fit savoir que la publication projetée pourrait le mettre en mauvaise posture auprès de la commission du *Corpus*. Je me suis donc résigné à me tenir sur la réserve jusqu'à un moment plus propice. Après tant d'années écoulées, cette réserve n'est plus de mise, car personne n'a le droit d'étouffer une communication que j'ai faite devant la Société asiatique. Je me contente cependant de ne donner les textes qu'en transcription, en attendant que les fac-similés soient publiés par d'autres. L'écriture est presque entièrement pehlevie.

I

Sur une base de statuette féminine :

. . . בלפד בר ב . . . , « Belfad (?) fils de B. . . ».

II

Sur deux pierres maçonnées ensemble :

a) Ne contient que ces lettres lisibles : א א מ בל

b) ד[ו?] חמנאפש בר כבל

חומריה מלדא

« Appartenant à Ḥaman-appêš, fils de Kabal, de Ḥatra, (fils de ?) Malda (?). »

c) דו מ . . . א חומריה

מל בבא רבונא

« Appartenant à . . . de Hatra . . . Baba, (fils de ?) Rabbuna. »

חמנאפש semble signifier « Ḥaman à augmenté » ; les autres noms sont en partie nouveaux. A noter que le nom de Hatra est écrit חומרה, *Huṭra*, comme chez Bardésane.

Le point le plus important de ces graffites est le fait que les habitants de Hatra étaient des Araméens et nullement des Arabes, comme le prétendent les auteurs musulmans. C'est l'opinion que j'ai toujours soutenue. J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Le Livre d'Osée.

(*Suite.*)

CHAPITRE XI

Ancienne affection de Yahwé mal récompensée par Israël. — Conséquences désastreuses de l'alliance avec l'Égypte et l'Assyrie. — Malgré l'apostasie d'Éphraïm, Yahwé hésite encore à le punir avec la sévérité exigée par la justice. — Il n'ira pas jusqu'à exterminer le coupable ; il espère encore qu'il finira par s'amender

1. Quand Éphraïm était jeune, je me suis pris d'affection pour lui, et, dès le séjour d'Égypte, je l'ai appelé mon fils.

2. Plus je les appelais, plus ils s'éloignaient de moi ; ils sacrifient aux Ba'als, ils grillent la chair aux idoles.

3. J'ai élevé Éphraïm, je l'ai porté sur mes bras, mais lui, il ne reconnaît pas que je l'ai soigné.

4. Je l'ai attiré par de doux liens, par des attaches de sympathie, et j'ai fermé doucement le joug de son épaule, et j'ai planté ma tente près de lui.

5. (Je me suis dit :) Il ne retournera pas au pays d'Égypte, en Assyrie [il n'ira pas, car Yahwé] est son roi.

6. C'est pourquoi l'épée sévira dans ses villes et exterminera ses mages (= faux prophètes), qui seront plongés dans l'affliction par suite de leurs (mauvais) conseils, car il refuse de se convertir.

7. Mon peuple persiste dans sa rébellion contre moi; unanimement ils appellent le Dieu très haut *Lo-Yeromam* (« celui qui ne doit pas être exalté »).

***

8. Comment te réduirai-je, ô Éphraïm! Comment pourrais-je te détruire, ô Israël! Comment pourrais-je te réduire à l'état d'Adma? te mettre dans la situation de Ṣaboïm? Mon cœur s'est repris, toutes mes tendresses pour lui se sont enflammées.

9. Je n'accomplirai pas la peine (décidée dans un moment) de colère extrême, je ne reviendrai pas pour anéantir Éphraïm, car je suis un Dieu et non pas un homme, je suis le Saint qui habite au milieu de lui; je n'amènerai pas la destruction totale.

10. Ils suivront Yahwé qui rugira comme un lion (pour appeler ses petits); il rugira, et ses enfants accourront du sud [et du nord].

11. Ils accourront de l'Égypte avec la rapidité de l'oiseau, avec l'empressement de la colombe (ils accourront) du pays d'Assour, et je les fixerai dans leurs maisons, dit Yahwé.

COMMENTAIRE

1. לִבְנִי n'offre pas d'idée claire; la leçon לְבָנַי (Sept.) ou לְבָנָיו n'est pas plus lumineuse. Lisez: קראתי לו בני, « depuis le séjour en Égypte, je l'ai appelé : mon fils ». Cf. Exode, IV, 22-23.

2. Rien à tirer de la leçon massorétique קראו להם כן הלכו מפניהם; les Septante divisent avec raison מִפָּנַי הֵם et rattachent הֵם à la phrase suivante. Pour apporter la lumière complète, il faut changer קָרְאוּ en כְּקָרְאִי, « plus je les appelais, plus (כֵּן) ils s'éloignaient de moi ».

תִּרְגַּלְתִּי n'est pas une forme hébraïque; lisez : הִרְגַּלְתִּי, « j'ai habitué à marcher, j'ai élevé ». — לאפרים, complément direct. — קחם על זרועתיו est incomprehensible; lire לְקַחְתִּם עַל זְרוֹעֹתַי (ou לקחתיו), « je l'ai pris (porté) sur mes

bras ». — רפאתים, « je leur ai donné la santé, la force ; cf. רִפְאוּת, « santé ».

3. חבלי אדם, « cordes d'hommes » (non de bêtes à dompter), liens humains, faits de sympathie.

כמרימי עֹל על לחיהם, passage confus, et, de plus, le joug n'est pas mis sur les joues, mais sur la nuque et l'épaule. Il faut corriger : כְּמֵרִים עֹל מֵעַל כְּחֵיָם, « celui qui enlève le joug de dessus leur épaule ». L'allusion est évidente : Yahwé a retiré d'Éphraïm le joug dont le roi de Juda, Salomon, l'avait accablé (I Rois, XII, 1-16). Il a fait plus, mais la phrase qui exprime cette nouvelle preuve de sa faveur envers lui : ואט אליו אוכיל, est visiblement corrompue ; un sens comme : Je lui ai fourni la nourriture (אוכיל pour אֹכֶל) cadrerait s'il s'agissait d'une bête de labeur, ce qui n'est pas le cas dans ce contexte. Lisez : וְאַט אֵלָיו אָהֳלִי, « et j'ai fixé ma tente près de lui » pour le sauvegarder de plus près. Osée pense probablement ici au sanctuaire de Silo, qui, d'après le projet du prophète Achias, fauteur de la sécession, devait remplacer le temple de Jérusalem, car Achias était originaire de Silo (*ibid.*, XI, 29).

5. Sous-entendu אמרתי, « j'ai dit, je me suis dit », au commencement du verset.

אשור הוא מלכו, « et Assour est son roi », dit le contraire de ce qu'Osée a pu vouloir dire. Un moyen spirituel pour sortir d'embarras est fourni par Luther, qui fait un verset de ואט jusqu'à מצרים et relie la phrase précitée avec la phrase suivante pour en faire un autre verset : « Je leur ai donné du fourrage afin qu'ils ne retournent pas en Égypte. Maintenant, Assour est devenu leur roi, parce qu'ils ne veulent pas se convertir » (*Ich gab ihm Futter dass er ja nicht wieder sollte in Egyptenland kehren. So ist nun Assur ihr König geworden; denn sie wollen sich nicht bekehren*). Il faut supposer une lacune de quelques mots, à peu près ainsi : [לא] ואשור הוא מלכו [ילך כי יהודה], « qu'il ne se rendra pas en Assyrie (pour le reconnaître comme suzerain), car Yahwé est son roi ».

Les mots כי מאנו לשוב, isolés ici, appartiennent visible-

ment à la fin du verset suivant, où il manque précisément une phrase au dernier distique.

6. וחלה, de חול, « survenir subitement » (Jérémie, XXIII, 19). — בַּדָּיוּ me semble ne pas devoir être séparé de בַּדִּים, au sens de « mages, devins » (*ibid.*, L, 36); ce sont les faux prophètes.

7. וְאֶל עַל ne signifie rien; lisez : וְאֶל עָל : « Quant au Dieu très haut (= Yahwé), ils l'appellent d'un commun accord (יַחַד) *Lo-yeromâm* (יְרוֹמָם pour יְרוֹמֵם), « celui qui n'est pas (= ne mérite pas d'être) exalté ». Un blasphème pareil doit être sévèrement puni.

8. Yahwé recule cependant devant l'accomplissement de cette mesure par pitié pour Israël. La réflexion de la Divinité est d'un sentiment exquis. — אֲמַגֶּנְךָ, peut-être אֲמַגֶּרְךָ, « te détruirais-je »; toutefois, אֲשִׁימְךָ conviendrait encore mieux, à cause de la reprise immédiate de ce verbe.

נהפך עלי לבי marque l'idée d'un revirement, d'un changement d'avis; cf. Exode, XIV, 5. — נכמרו, « s'échauffer, brûler » (Lament., V, 10). — נִכְמְרוּ, « mes sentiments affectueux » (Zacharie, I, 13).

9. לא אשוב לשחת, « je ne détruirai plus »; des destructions partielles ont déjà été employées plusieurs fois contre Éphraïm, afin de le faire revenir à Dieu. — Lire בְּקִרְבּוֹ au lieu de בקרבך : « Un (Dieu) saint qui habite au milieu de lui ». — Lire également, au lieu de וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר qui n'offre rien de satisfaisant, וְלֹא אָבִיא בָעֵר, « et je n'amènerai pas la (= sa) destruction complète, son extermination ». Pour בָעֵר, voyez Isaïe, IV, 4.

10. « Ils suivront Yahwé qui criera comme un lion », sous-entendu : « qui ne retrouve pas ses petits en rentrant dans sa tanière ». — La construction כִּי — וְ marque l'idée de simultanéité : « aussitôt qu'il criera (= les appellera), aussitôt les enfants accourront rapidement ». — Après מִיָּם, il faut sup-

pléer וּמִצְפּוֹן (cf. Ps., CV, 3), addition justifiée par le parallèle « Égypte et Assour » du verset suivant.

11. L'expression עַל בָּתֵּיהֶם, « dans leurs maisons », montre qu'aucun bouleversement notable ne s'est passé pendant leur absence, qui ne fut que momentanée et l'effet d'un abandon volontaire.

CHAPITRE XII

Infidélité d'Éphraïm et de Juda. — Projets insensés de l'un et punition méritée de l'autre.—Force extraordinaire de l'ancêtre commun de ces deux peuples frères. — Vicissitudes du patriarche. — Israël-Juda doit avoir confiance en Yahwé. — Les richesses mal acquises d'Éphraïm disparaîtront. — Profusion d'autels à Galaad et à Galgal. — Mission des prophètes depuis le séjour en Égypte. — Rébellion d'Éphraïm. — Son châtiment.

1. Éphraïm m'entoure de fourberie, la maison d'Israël (m'entoure) d'hypocrisie ; Juda se révolte contre El et devient infidèle au Saint.

2. Éphraïm soigne le vent, poursuit la tempête; il multiplie sans cesse des actes de fausseté et de mensonges; il contracte alliance avec l'Assyrie et expédie (des cadeaux d')huile en Égypte.

3. Yahwé fera aussi le procès à Juda; il est prêt à régler le compte de Jacob en raison de sa conduite, il lui rendra selon ses œuvres.

***

4. Dans le ventre (de sa mère), Jacob-Israël retint son frère par le talon; ensuite il fut assez fort pour combattre un Élohîm.

5. Il lutta contre un ange et le vainquit au point que celui-ci, en pleurant, dut le prier (de le lâcher); il le rencontra de nouveau à Béthel, et là il s'entretint avec lui.

6. Yahwé (seul) est le dieu des armées; faites appel à Yahwé!

7. Retourne donc, (ô Israël !) vers ton Dieu, pratique la bienfaisance et la justice, et espère toujours en lui.

***

8. (Pareil à) Chanaan, qui manie de fausses balances, aimant les gains illicites,

9. Éphraïm dit : Je me suis tout de même enrichi, je me suis amassé de la fortune ; ceux à qui j'ai porté préjudice ne peuvent me reprocher la moindre contravention.

10. Mais moi, qui suis ton Dieu depuis la sortie d'Égypte, je te ferai encore habiter sous les tentes comme aux jours de l'ancienne époque.

***

13. Jacob s'enfuit au champ d'Aram, Israël se fit serf pour obtenir une femme, pour une femme il garda les troupeaux.

14. Par un prophète Yahwé fit sortir Israël d'Égypte et celui-ci fut (aussi) gardé par un prophète.

11. Puis je (lui) ai communiqué ma parole par les prophètes ; par les prophètes je lui ai envoyé des visions.

12. (Malgré cela) Galaad est plein d'idoles, on ne s'y adonne qu'à la vanité ; à Galgal on immole des bœufs ; leurs autels sont aussi nombreux que les monticules qui avoisinent les sillons des champs.

15. Puisque Éphraïm irrite (Yahwé) par esprit de révolte, (Yahwé) le rendra responsable de sa perte et son Seigneur lui fera expier ses actes honteux.

COMMENTAIRE

1. סבבני בכחש, même idée que והמה דברו עלי כזבים, VII, 13.

La suite signifie, d'après la leçon massorétique : « Et Juda marche encore avec Dieu et demeure fidèle aux saints » ou « au saint », en attribuant à קדושים le pluriel de majesté. Mais ce sens ne cadre point avec tous les autres passages d'Osée où Juda est considéré comme aussi coupable qu'Éphraïm (IV, 15 ; V, 10, 12-14 ; VI, 4, 11 ; VIII, 14 ; XII, 3). Cette difficulté est négligée par la Vulgate, qui lit עֵד testis) au lieu de עִיר et suit pour le reste le texte traditionnel.

Les Septante rattachent וְיהוּדָה au passage précédent, et au lieu de עוֹד רָד עִם אֵל וְעִם קְדוֹשִׁים נֶאֱמָן ils lisent : עַתָּה יְדָעָם אֵל וְעַם קָדוֹשׁ יֵאָמֵר (Νῦν ἔγνω αὐτοὺς ὁ Θεός, καὶ λαὸς ἅγιος κληθήσεται [Θεοῦ]) : « Maintenant Dieu les a connus ; et il (Juda) sera appelé peuple saint (de Dieu). » Ce tour de force extraordinaire a visiblement pour but d'effacer la contradiction en rapportant cette partie du verset à l'état futur des peuples frères. La plupart des exégètes modernes traduisent רָד par « lutte » et changent קדושים en קְדֵשִׁים : « Et Juda lutte encore contre El et s'attache fidèlement aux prostituées ou hiérodules ». On avouera que le sens d'ensemble est peu satisfaisant. Je lis : ויהודה סורר עִם אל ועם קדוש [לא] נאמן « et Juda se révolte contre Dieu et est infidèle au Saint ». Le verbe סרר est souvent employé par Osée, et la chute de la négation לא s'observe aussi dans d'autres passages expliqués plus haut (x, 11 ; xi, 5). Il se peut que le ים de קדושים représente la trace de la négation primitive.

2. כָּזָב וָשֹׁד ne vont pas bien ensemble, surtout dans ce contexte qui décrit les fausses flatteries d'Éphraïm à l'égard des peuples étrangers. Lire וָשָׁוְא (pour וָשָׁוְא) au lieu de וָשֹׁד. L'orthographe défective se trouve encore dans Job, xv, 31.

יכרתו, mieux יִכְרֹת au singulier, en harmonie avec les autres verbes du verset. — יוּבָל, mieux à l'actif יוֹבִל, « il expédie, transporte ».

3. Sur la participation de Juda à la politique cauteleuse d'Éphraïm, voyez v, 12-14.

4. A cet état d'humiliation actuel où Jacob-Israël se fait rampant devant les potentats étrangers, Osée oppose la force et le courage extraordinaires dont il faisait preuve à l'aube de son histoire. Lorsqu'il fut encore dans le sein de sa mère, naturellement dans la personne de son ancêtre historique Jacob, il eut l'audace de vouloir arrêter la naissance de son frère aîné en le retenant par le talon, afin de sortir avant lui à la lumière du jour. Plus tard, en retournant dans sa patrie après

une longue absence, il osa s'attaquer à un Élohîm (un être divin) et, après une lutte acharnée, il réussit à le vaincre et à le tenir si étroitement serré que l'ange se vit obligé de le prier, les larmes aux yeux, de le lâcher pour qu'il puisse s'en aller (Genèse, XXXII, 23-30). La réconciliation avec le vaincu et l'entretien qui scella l'amitié entre eux eurent lieu à Béthel (*ibid.*, XXXV, 9-15). Entre cette vigueur surhumaine d'alors et la faiblesse de l'époque présente, il y a la profondeur d'un abîme, et cette chute déplorable est la conséquence de la révolte que la nation perpétue envers son Dieu.

6. Le sens de ce verset a été presque généralement méconnu, et sa liaison avec le verset précédent n'a pas eu de meilleur sort. Même la leçon commune du verbe qui le termine me paraît devoir être modifiée. Les Septante comme la Vulgate n'y trouvent qu'une seule phrase : Ὁ δὲ Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ἔσται μνημόσυνον αὐτοῦ = *Et Dominus Deus exercituum, Dominus memoriale ejus.* Luther prend הצבאות pour un nom propre et traduit, malgré l'état construit : *Aber der Herr ist der Gott Sabaoth; Herr ist sein Name*, « mais le Seigneur est le Dieu Sabaoth, Seigneur est son nom ». Les exégètes modernes jettent la suspicion sur le verset tout entier, et plusieurs d'entre eux le déclarent hardiment interpolation plus ou moins malhonnête. Après ce qui a été exposé au verset précédent, la suite du sens se rétablit sans la moindre difficulté et la modification vocalique de זִכְרוֹ en זֵכֶר complète l'harmonie intérieure : Yahwé seul est le Dieu des armées, il peut donner la victoire aux faibles contre l'ennemi le plus fort; si donc vous avez à vous défendre contre un ennemi, vous invoquerez Yahwé et vous obtiendrez la victoire sans avoir besoin de solliciter le secours des peuples étrangers.

7. Précision de l'idée du retour à Dieu : elle consiste dans les pratiques constantes de la charité et de la justice jointes à la confiance inébranlable dans le Dieu national.

Le groupe composé des versets 8, 9 et 10, traite la cause de la rébellion antireligieuse. Elle vient des richesses acquises injustement, mais à l'insu de ses victimes et en employant des mesures de précaution telles que tout le monde

croit à son honnêteté parfaite. Yahwé saura cependant la réduire à l'état le plus précaire.

8. Ayant pris pour modèle le commerçant phénicien (Chanaan), âpre au gain, qui fait tous ses efforts pour préjudicier ses clients, Éphraïm a commis des exactions au détriment de ses voisins pour s'enrichir. Osée fait visiblement allusion aux guerres contre le peuple frère de Juda dont les rois d'Israël avaient pris l'initiative par jalousie et espoir de butin (I Rois, xv, 17; II Rois, xvi, 5), mais en insinuant des griefs imaginaires.

9. Éphraïm se réjouit d'avoir acquis des richesses malgré l'immoralité des moyens employés; la particule אַךְ exprime cette satisfaction d'une manière très énergique. — און est ici synonyme de הון, « bien, richesse, fortune ». — יְגִיעַי, « ceux qui ont été exploités par moi », mot à mot : « mes épuisés » (Job, III, 17). — עָוֹן אֲשֶׁר חֵטְא, « un péché qui soit un défaut », c'est à dire le moindre défaut, la moindre contravention. Pour la forme mes actes sont d'une légalité parfaite; le fond immoral importe peu.

10. Mais moi, Yahwé, qui t'ai choisi depuis ton séjour en Égypte, je saurai bien abattre cet orgueil de parvenu, car, comme dans ce temps antique, je te ferai bientôt habiter sous des tentes comme des pauvres nomades (après t'avoir arraché aux palais somptueux et au sol fertile où tu habites actuellement). — כִּימֵי מוֹעֵד, « comme aux jours de l'époque précise et connue de tous », allusion au séjour au désert après la sortie d'Égypte.

Les deux versets qui suivent ne montrent aucune connexité avec les versets ambiants, mais ils cadrent très bien avec les idées dont le verset 15 semble former la conclusion. Cette transposition a été effectuée dans la traduction. L'ordre des versets est donc 13, 11, 12, 14, 15. Ce groupe rappelle les vicissitudes matérielles de l'ancêtre national et du soin que Yahwé avait pris pour délivrer ses descendants de l'Égypte et le diriger successivement par un grand nombre de prophètes, sans pourtant réussir à vaincre son obstination dans la rébellion. Il ajoute que, poussé à bout, il est décidé à le rémunérer comme il le mérite.

13. L'ancêtre Jacob, si courageux qu'il fût, dut cependant s'enfuir dans la plaine d'Aram (afin d'échapper à la vengeance de son frère), scène pénible décrite dans la Genèse, XXVII, 41-45. Arrivé dans ce pays étranger sans aucune ressource, il fut forcé de travailler comme un esclave (וַיַּעֲבֹד) pour obtenir une femme (בְּאִשָּׁה) et de garder de nouveau les troupeaux pour en obtenir une autre. C'est à force d'un travail long et fatigant qu'il a pu devenir père de famille.

14. Le séjour en Égypte fut aussi déprimant pour sa postérité, le peuple d'Israël; Yahwé l'en fit sortir par la main d'un prophète (Moïse) et le fit garder ensuite par un autre prophète (Josué).

11. Dès lors, dit Yahwé, je lui adressai régulièrement mes paroles, mes ordres au moyen des prophètes destinés à cette mission particulière; je leur ai communiqué de nombreuses visions (חזון הרביתי) pour les avertir, ainsi que de (nombreuses) paraboles (אֲדַמֶּה = אֲמַשֵּׁל) pour leur apprendre la sagesse, mais le succès n'a pas répondu à mes efforts.

12. אם marque ici la confirmation « certes »; cf. Proverbes, III, 34. Galaad est (une ville de) vanité (אָוֶן), c'est-à-dire est pleine d'idoles, dont le synonyme est שָׁוְא, « fausseté, mensonge ». Sur la démoralisation de Galaad, voyez VI, 8. — A Galgal qui est un petit village, ils sacrifient des bœufs pour montrer leur zèle idolâtrique. A côté de ces sanctuaires fixes, ils construisent des autels partout, en nombre extraordinaire, aux divinités locales. Des avertissements prophétique, personne ne se souvient.

15. Puisque le peuple d'Éphraïm continue à irriter Dieu (Yahwé est sous-entendu) par un esprit de rébellion obstinée (תמרורים adverbialement), Yahwé rejette (יִטּוֹשׁ, cf. Ézéchiel, XXXI, 5) sur lui le sang qu'il versa (דָּמָיו, IV, 2; V, 8-9), et lui rendra le prix de l'insulte qu'il commit à son égard. Les suffixes de דמיו et de חרפתו se rapportent tous deux à Éphraïm comme acteur.

CHAPITRE XIII

Cause de la chute d'Éphraïm. — Culte de Ba'al. — Veaux d'or et absolution des meurtres.— Destruction imminente.— Soin de Yahwé pour son peuple. — Arrogance et ingratitude de ce dernier. — Châtiment exemplaire.— Impuissance des rois et des juges. — Changement rapide des dynasties. — Destruction totale d'Éphraïm et massacre des habitants de Samarie.

1. Quand Éphraïm parla avec respect (de Yahwé), Yahwé l'éleva sur Israël, mais s'étant rendu coupable du (culte de) Ba'al, il mourut.

2. Maintenant ils continuent les mêmes errements, ils se fabriquent artistement des images fondues en argent, des idoles qui révèlent partout l'œuvre d'artistes ; ils déclarent (même) que les égorgeurs d'hommes n'ont qu'à baiser les veaux (d'or pour être absous).

3. C'est pourquoi (relativement à la vertu) ils ressemblent à la nuée du matin, à la rosée qui se dissipe de bonne heure, à la paille que le vent chasse de l'aire, à la fumée qui sort de la cheminée.

4. Moi, Yahwé, je suis ton Dieu depuis (la sortie du) pays d'Égypte ; tu ne dois pas reconnaître d'autre Dieu ; il n'y a pas de sauveur en dehors de moi.

5. Je t'ai connu dans le désert, dans le pays de l'aridité ;

6. Dès qu'ils furent dotés d'un (bon) pâturage, ils cherchèrent à se rassasier, et rassasiés, leur cœur s'emplit d'arrogance et aussitôt ils m'oublièrent.

7. Aussi serai-je pour eux comme un lion vigoureux, je les épierai comme le tigre sur (leur) chemin.

8. Je les attaquerai comme l'ours à qui on a ravi ses petits; comme le lionceau je les dévorerai ; les fauves des champs leur crèveront le ventre.

9. Je te ruinerai, ô Israël ! car, qui viendra à ton secours ?

10. Où est donc ton roi ? qu'il te sauve dans toutes tes villes (ruinées) ! Et (où sont) tes juges ? (sur le conseil desquels) tu as dit : Donne-moi un roi et des chefs.

11. Je t'ai donné un roi dans ma colère et je te l'ai ravi plein d'indignation.

12. Les péchés d'Éphraïm sont gardés dans un paquet, ses méfaits sont mis en réserve.

13. Il sera pris de douleurs comme la femme qui accouche; c'est un enfant insensé; dorénavant il ne sera plus mis au rang des enfants.

14. Je [ne] le rachèterai (pas) de la main du Šéôl, je [ne] le sauverai (pas) de la mort, la pitié disparaîtra de mon regard.

15. Pendant qu'il court follement au milieu des prés, surviendra l'ouragan, le vent (vengeur) de Yahwé, sortant du désert; il fera tarir sa source, dessécher sa fontaine; il dépouillera toute la masse des produits désirables.

Ch. XIV, 1. Samarie sera désolée, parce qu'elle s'est révoltée contre son Dieu; (ses habitants) tomberont par l'épée, leurs enfants seront écrasés et leurs femmes enceintes seront éventrées.

COMMENTAIRE

1. רִתֵּת, nom dérivé de רָתַת, « craindre, trembler », fréquent en néo-hébreu; ici il est employé dans le sens adverbial. La correction חִתֵּת est cependant plus vraisemblable; la signification reste la même. Quand Éphraïm parlait avec crainte et respect de Yahwé, il fut élevé comme une grande puissance indépendante en Israël, mais il se rendit coupable par le culte de Baʿal et il mourut. L'allusion est transparente : Jéroboam, le fondateur de la première dynastie éphraïmite, fut d'abord du parti des prophètes qui favorisaient son avènement, mais, ayant suivi une politique cosmopolite et idolâtrique, sa dynastie fut exterminée.

2. La leçon reçue par l'extermination de la première dynastie est restée sans effet, car le péché d'idolâtrie continue à exister. Seulement ils raffinent sur la fabrication des simulacres; ils en fondent en métal précieux (m. à m. : « de leur argent ») avec un art particulier (lire בִּתְבוּנָה au lieu de כִּתְבוּנָם, qui n'est pas possible) et en recommandant aux artistes d'en soigner toutes les parties (lire כֻּלָּם pour כֻּלָּה).

La phrase finale flétrit une tache particulière au culte des faux dieux. Au lieu de placer les devoirs moraux en tête des actes de piété, à l'exemple des prophètes de la religion de Yahwé, les prêtres idolâtres se bornaient à demander au peuple des manifestations d'hommage envers les idoles, en enseignant que ces hommages doivent aller jusqu'aux plus grands crimes, comme les attentats contre la vie de leurs enfants. La sentence est concise et cependant des plus claires: « A eux (= au peuple) ils (les prêtres) disent : Les sacrificateurs d'hommes (d'étrangers ou de leurs propres enfants) ont le privilège de baiser les veaux (d'or) du sanctuaire national de Béthel. » Voilà l'origine des meurtres fréquents que notre prophète signale avec indignation à plusieurs reprises dans les chapitres précédents. La fausse religion n'est pas seulement la source de la luxure effrénée, elle a aussi de la préférence pour ceux qui s'attaquent à la vie humaine.

La composition זֹבְחֵי אָדָם désigne certainement des sacrifices humains; ce genre de sacrifices, surtout ceux d'enfants, se constate plus tard en Judée ; ils ont dû exister aussi dans le royaume d'Israël, comme d'ailleurs chez tous les autres peuples méditerranéens; cf. Deutér., XII, 29-31.

3. Le sujet du verbe יִהְיוּ, ce sont les criminels et principalement les prêtres démoralisateurs. Les figures de la nuée et de la rosée matinales sont déjà employées plus haut, mais appliquées à la vertu passagère (VI, 4).

4. Même début que XII, 10, mais autrement développé. Israël ne doit pas connaître d'autre Dieu, puisque Yahwé est le seul sauveur véritable.

5. כִּמַּרְעִיתָם, « comme leur pâturage », doit être compris dans un sens verbal : « comme leur action de paître (comparez נָקִיוֹן, VIII, 5), c'est-à-dire, aussitôt qu'ils commencèrent à paître ». On pourrait aussi lire כְּמוֹ רְעִיתָם, « aussitôt que je les ai menés à paître ». — וַיִּשְׂבָּעוּ, « ils furent rassasiés », ils arrivèrent à l'abondance qu'ils ne connaissaient pas auparavant. Ce qui suit décrit l'arrogance inspirée par la satiété et l'ingratitude envers le bon pasteur.

7. אָשׁוּר, il faudrait אֲשׁוּרֵם, « je les regarderai, épierai ». Les Septante lisent אַשּׁוּר (Ἀσσυρίων, V. *in via Assyriorum*), à cause de v, 13.

8. סְגוֹר לִבָּם, « ce qui ferme leur cœur, la barre, la fermeture »; Luther ingénieusement : *ihr verstocktes Herr*, « leur cœur opiniâtre », mais לֵב סָגוּר n'est pas hébreu.

שָׁם se rapporte à דֶּרֶךְ du verset précédent.

9. Ce court verset, lu par la Massore שִׁחֲתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּי בִי בְעֶזְרֶךָ ne présente aucun sens raisonnable. Les deux premiers mots ne peuvent pas dire : « Israël, tu te jettes dans le malheur » (*Israel, du bringest dich in Unglück*, Luther), la version des Septante Τὴ διαφθορά σου, Ἰσραὴλ, et celle de la Vulgate *Perditio tua, Israel* restent sans cohésion. Pour les trois autres mots la Vulgate a : *tantummodo in me auxilium tuum*, ce qui est en soi assez satisfaisant, sauf l'étrangeté du ב de בעזרך. Une autre tournure est donnée par les Septante : (A la ruine, Israël) qui aidera (τίς βοηθήσει) ? En partant de cette lecture qui suppose מִי au lieu de בִי, je rétablis le verset entier de la manière suivante : שִׁחֲתְךָ יִשְׂרָאֵל כִּי מִי בְעֶזְרֶךָ , « Je te ruinerai, Israël, car qui (= personne ne) viendra à ton secours », ce qui cadre parfaitement avec le contexte.

10. אהי pour אַיֵּה, « où ». — בכל עריך se placerait mieux après וְשֹׁפְטֶיךָ (cf. Deut., XVI, 18). — אֲשֶׁר, « que », doit être complété par עליהם, « au sujet desquels », les שָׂרִים sont les juges qui précèdent. La demande d'avoir un roi et des juges de leur peuple a été faite par les Éphraïmites au moment de la scission favorisée par les prophètes Achias et Semaias (II Rois, XI-XII).

11. Ce verset peint bien le caractère éphémère des dynasties éphraïmites : Yahwé les place à regret sur le trône et les enlève toujours plus indigné de leur conduite.

12. Les méfaits d'Éphraïm sont bien gardés, rien ne s'en

perdra quand Yahwé viendra en faire l'addition pour régler leur compte.

13. La rémunération finale. Au premier hémistiche suffisamment clair se joint la phrase incompréhensible כִּי עֵת לֹא יַעֲמֹד בְּמִשְׁבַּר בָּנִים. Les anciennes versions n'offrent rien d'utile. Je propose la leçon : מֵעַתָּה לֹא יעמד בְּמִשְׁפַּט בָּנִים, « dorénavant il ne restera plus au rang des enfants », pour être corrigé avec douceur et à regret, mais son châtiment sera inexorable et en proportion exacte de ses crimes.

14. Ce verset présente deux difficultés insolubles dans l'état du texte actuel : la double contradiction avec l'entourage et avec la fin du verset lui-même. En effet, la proposition initiale : « Je les rachète: ai de la main du Šéol, je les délivrerai de la mort » que, par une bonne volonté à dose chargée, on pourrait encore réconcilier avec les menaces précédentes, est absolument incompatible avec les terribles exécutions destructives annoncées dans les deux versets suivants, et cette sévérité implacable est à son tour confirmée par la phrase finale de notre verset : « La pitié se retirera de mon regard » (m. à m. : « sera cachée de mes yeux »); c'est dire au coupable (Éphraïm) que, s'il ne revient à résipiscence, son châtiment sera exécuté avec la dernière rigueur qui ira jusqu'à l'extermination des femmes et des enfants. Aucun tour de force ne peut remédier à une opposition aussi radicale. Le bon sens revient aussitôt qu'on admet la perte de deux négations devant ces verbes : « Je ne les rachèterai pas du pouvoir du Šéol (מיד שאל לא אפדם), je ne les sauverai pas de la mort (ממות לא אגאלם). » שאל et מות sont envisagés ici comme des personnifications de puissances infernales, pareillement à Psaumes, XLIX, 15-16 (Job, XVIII, 13) ; cf. Ἅδης et Θανατος chez les Grecs.

La suite s'y rattache admirablement par une invitation à ces lugubres puissances à commencer leur œuvre sinistre : « Où est ta peste (דְּבָרְךָ, de דֶּבֶר, au lieu de דְּבָרֶיךָ, « tes paroles », qui ne convient guère), ô Mort! Où est ton fléau, ô Šéol! (accourez donc!), » La particule אֵיפֹה = אֵדֹּי a presque tou-

jours le sens d'un appel à faire acte de présence : אַיֻּכָה, « où es-tu ? = viens donc ! », אַיֵּה אֱלֹהֶיךָ, où est ton Dieu ? = que ton Dieu vienne donc pour te sauver (ironiquement) ! »

Au lieu de נֹחֶם on est tenté de lire רֵחֵם, mot qui est le terme ordinaire pour « pitié, miséricorde ».

15. Le malheur arrivera pendant qu'Éphraïm insoucieux sera plongé dans les jouissances. כִּי a ici le sens temporel de « lorsque, pendant que ». אַחִים ne vient pas de אח, « frère », mais est contracté de אחוים, pluriel de אָחוּ, « pré aux herbes et aux plantes succulentes, situé au bord d'un fleuve ». — יַפְרִיא, « il se conduit comme l'onagre (פֶּרֶא), se promène en gambadant de joie » ; l'image de l'onagre est déjà employée dans v, 6. Le קדים qui vient du désert est visiblement le samum ou simoun ; Yahwé le tient en réserve pour punir la génération coupable (רוח יהוה). Aussitôt qu'il soufflera, la source qui abreuvait l'onagre-Éphraïm desséchera entièrement et le vent saccagera en même temps toute la masse (אוצר) de plantes (פרי pour כְּלִי, incompatible avec l'image de l'onagre) savoureuses qui font envie (חמדה) à l'animal indomptable.

xiv, 1. Fin de la prédiction. La privation des choses nécessaires ne suffira plus, la Samarie rebelle à son Dieu sera condamnée (תאשם) sans retour à une entière extermination.

CHAPITRE XIV (*suite*).

Appel à la pénitence. — Vanité des idoles. — Demande de pardon. — Renoncement au secours des étrangers et abandon de l'idolâtrie. — Réconciliation avec Yahwé. — Prospérité future d'Éphraïm. — Invitation à méditer sur la juste rétribution de Yahwé.

2. Retourne, ô Israël ! vers Yahwé, ton Dieu, car tu as trébuché par suite de tes péchés.

3 (9). Éphraïm, quel besoin as-tu encore des idoles ? C'est moi qui te restaure après t'avoir affaibli ; je suis comme un

arbre toujours vert; c'est de moi que provient le fruit qui te (nourrit).

4 (3). Prémunissez-vous de (bonnes) paroles et revenez à Yahwé; dites-lui: Remets-(nous) tous nos péchés et accepte (nos) bonnes (paroles), et aussitôt nous offrirons en sacrifices de paix les bœufs que nos lèvres (t'ont promis).

5 (4). Assur ne nous sauvera pas; sur les chevaux (d'Égypte) nous ne monterons pas; à l'œuvre de nos mains nous ne dirons plus: « Nos dieux (aidez-nous!) »; c'est en toi seul que l'orphelin trouve miséricorde.

6 (5). (Alors) je guérirai leur maladie, je les aimerai sincèrement, car ma colère contre lui s'est apaisée.

7 (6). Je serai pour Israël comme la rosée (bienfaisante); il fleurira comme le lis; il poussera des racines à l'instar (des arbres) du Liban.

8 (7. Ses pousses s'étendront, il aura la beauté de l'olivier, le parfum du Liban.

9 (8). Ils s'asseoiront encore à son ombre; ils feront revivre le blé (de jadis) et refleurir la vigne dont la renommée égalera celle du vin de Helbon.

***

10. Celui qui est sage comprendra ces choses, celui qui réfléchit les reconnaîtra, car les voies de Yahwé sont équitables; les justes les suivent, mais les impurs trébuchent par suite de leurs péchés.

COMMENTAIRE

2. Les terribles menaces qui précèdent ayant épuisé l'indignation de Yahwé, celui-ci, par la bouche de son prophète, revient à ses sentiments naturels de commisération et de pitié envers son peuple dégénéré et ingrat. Il lui lance un dernier appel pour qu'il retourne auprès de son Dieu, connaissant maintenant par expérience que sa décadence est la suite naturelle de ses crimes.

3. Comme ce verset parle de nouveau du retour, on est porté à croire qu'il y eut primitivement quelque proposition intermédiaire. En réfléchissant, on remarque que le verset 9, qui se trouve isolé dans le contexte ambiant, est parfaitement de nature

à combler la lacune aperçue. C'est pour cette raison que je l'ai reporté dans cet endroit. Il présente une choquante promiscuité des suffixes. Les Septante partent du verbe ואשורנו pour rétablir לו, עניתיו (qu'ils ponctuent עָנִיתִיו, ἐταπείνωσα αὐτόν, « je l'ai humilié »); ils laissent toutefois le suffixe de la 2e personne dans פריך. Les autres versions anciennes suivent le texte massorétique. A mon sentiment, c'est le suffixe de la 2e personne qui est partout en place. Après l'adresse directe à Éphraïm qui commence le verset, aucun autre suffixe ne peut convenir, et la lecture לָךְ au lieu de לִי entraîne celle de עניתיך ואשורך pour le massorétique עניתי ואשורנו. J'adopte, sauf les suffixes d'après le grec, la vocalisation עִנִּיתִיךָ וַאֲשׁוּרֶךָ, mot à mot : « je t'ai affaibli et je te rétablirai (κατισχύσω) », c'est-à-dire : « je te rétablirai, réconforterai après t'avoir humilié ».

La comparaison de Yahwé avec un cyprès, ברוש, est peu vraisemblable et ne se rencontre nulle part ailleurs ; le mot פריך qui suit montre clairement qu'il s'agit d'un arbre fruitier, ce qui n'est pas le cas du cyprès. Je propose de lire כזית רענן (Jérémie, XI, 16 ; Psaumes, LII, 10), « comme un olivier verdoyant », ou, eu égard au nombre de lettres, כאזרח רענן (Psaumes, XXXVIII, 35), « comme un arbre (profondément enraciné) verdoyant », s'agissant toujours d'un arbre fruitier.

4 (3). Après דברים il faut suppléer טובים, mot à mot : « prenez avec vous des (bonnes) paroles », c'est-à-dire prémunissez-vous de paroles humbles qui conviennent à la situation de coupables repentis.

כל תשא עון, rétablir כל־עון תשא, « remets-(nous) tous nos péchés ». — וקח טוב, ellipse pour וקח דבר טוב, « et accepte les bonnes paroles que nous t'adressons ». Dans la phrase précédente, c'est l'adjectif (טובים) טוב qui est sous-entendu.

La phrase ונשלמה פרים שפתינו est difficile à cause de la forme absolue de פרים ; on s'attend à פָּרִי. D'autre part la lecture פְּרִי, admise par quelques modernes, donne la composition peu hébraïque פרי שפתים. Il faut mieux sous-entendre אשר

פרו avant שפתינו (cf. Psaumes, LXIV, 14), « et nous offrirons en sacrifices de paix les bœufs que nos lèvres ont promis au sanctuaire ». Le prophète ne veut d'aucun sacrifice quand on l'apporte sans un sérieux repentir préalable, comme un moyen de se faire pardonner les péchés auxquels on reste toujours attaché, mais il ne combat nullement le culte sacrificiel en lui-même, surtout les vœux des sacrifices de paix, désignés par le verbe נשלמה, qui portent un caractère peu sacerdotal et cimentent l'unité de la nation par les repas communs.

5 (4). Il faut que le peuple renonce définitivement à deux fausses croyances profondément enracinées dans son cœur, savoir, celle que l'Assyrie peut lui venir en aide contre l'agression de ses voisins, et celle qu'en formant un corps de cavalerie avec des chevaux achetés en Égypte il sera en état de vaincre ses ennemis. C'est le défaut de ses affaires politiques. Au point de vue religieux il faut qu'il abandonne la mauvaise habitude empruntée aux païens d'invoquer comme dieux protecteurs les simulacres fabriqués par eux-mêmes.

La phrase visiblement tronquée אשר בך ירחם יתום se rétablit en plaçant au début les mots כי אתה : « (ils doivent dire : nous renonçons à solliciter le secours des étrangers et des faux dieux) parce que c'est auprès de toi seul que l'orphelin peut obtenir la compassion dont il a besoin (יִרְחַם) ». L'orphelin, type lamentable de l'abandon absolu (Lamentations, V, 3) est le préféré de Yahwé (Exode, XXII).

6 (5). מְשׁוּבָה, « dérèglement, rébellion » (XI, 6), s'applique ici à l'état de santé matériel et signifie par conséquent « faiblesse, maladie chronique ». — אהבם נדבה ; le dernier mot est habituellement compris au sens adverbial : « je les aimerai avec générosité », c'est cependant assez insolite. J'incline plutôt à lire אֹהֲבֵם מִנְּדָבָה, « je les aimerai plus que l'offrande volontaire » (Amos, IV, 5). C'est une allusion aux « sacrifices de paix » que les repentis lui apportent en signe de réconciliation (3) ; Yahwé les aimera plus que ces démonstrations matérielles du culte (VI, 6) ; en d'autres termes : Je les aimerai pour leurs bonnes intentions et nullement à cause de leurs sacrifices. — ממנו, faute évidente pour מהם.

7 (6). יַךְ, forme poétique pour יַכֶּה; cf. VI, 1. — כַּלְּבָנוֹן, expression prégnante équivalant à כעצי לבנון, « comme les arbres du Liban ».

8 (7). ילכו יונקתיו; pour l'idée, cf. Psaumes, LXXX, 6. — Sur la bonne odeur du Liban, cf. Cantiques, IV, 11.

8 (7). Au lieu de יֹשְׁבֵי, il faut lire avec les Septante יָשֻׁבוּ וַיָּשֻׁבוּ, « ils s'établiront de nouveau à son ombre (à l'ombre du Liban) »; le pays restauré de la dévastation subie (II, 5, 14; XIII, 15) sera replanté d'arbres sous lesquels les habitants s'abriteront des grandes chaleurs. — La mention trois fois répétée du Liban semble peu naturelle. Puis le vin du Liban est inconnu par ailleurs. Au lieu de כיין לבנון, je propose de lire כיין חלבון, « comme le vin de Helbon ». La renommée du vin de Helbon est attestée à la fois par Ézéchiel, XXVII, 18, et par les inscriptions assyriennes.

10. Remarque finale adressée aux Éphraïmites pour les exhorter à méditer aux suites de leurs actes. Elle enseigne que les justes n'ont qu'à suivre les voies équitables de Yahwé pour être assurés contre tout accident fâcheux, tandis que les impies sont destinés à trébucher parce que leurs crimes forment des obstacles qui les font tomber. — Lire יכשלו בעונם au lieu de יכשלו בם; référence au verset 3 (2).

(A suivre.) J. HALÉVY.

Notes évangéliques.

(Suite.)

III

LES GÉNÉALOGIES DE JÉSUS

Les évangiles synoptiques ne fournissent que deux versions concernant la généalogie de Jésus, celle de Matthieu et celle de Luc. L'évangile de Marc n'en contient aucune. Elles diffèrent entre elles aussi bien par l'ordre et l'intégralité de l'énumération que par les noms d'une longue série de personnages enregistrés dans la liste ancestrale. Cette circonstance donne lieu à une foule d'énigmes à divers points de vue. Nous allons essayer si la méthode purement historique que nous avons mise en œuvre dans les recherches précédentes est à même d'en diminuer le nombre. Notre ambition ne va pas plus loin.

LES DEUX VERSIONS

MATTHIEU, I.

1. Livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham.

2. Abraham engendra Isaac. Isaac engendra Jacob. Jacob engendra Juda et ses frères.

3. Juda engendra Thamar, Pharès et Zara. Pharès engendra Esron. Esron engendra Aram.

4. Aram engendra Aminadab. Aminadab engendra Naasson. Naasson engendra Salmon.

5. Salmon engendra Booz. Booz engendra Obed de Ruth. Obed engendra Jessé. Et Jessé engendra le roi David.

6. Le roi David engendra Salomon de la (femme) d'Urie.

7. Salomon engendra Roboam. Roboam engendra Abias. Abias engendra Asa.

LUC, III.

23. Jésus avait (alors) environ trente ans, étant, comme on le croyait, fils de Joseph, fils d'Héli, fils de Mathan,

24. fils de Lévi, fils de Melchi, fils de Janna, fils de Joseph,

25. fils de Mathathias, fils d'Amos, fils de Nahum, fils de Hesli, fils de Naggé,

26. fils de Mahath, fils de Mathathias, fils de Semei, fils de Joseph, fils de Juda,

27. fils de Joanna, fils de Résa, fils de Zorobabel, fils de Salathiel, fils de Néri,

28. fils de Melchi, fils d'Addi, fils de Cosan, fils d'Elmadan, fils d'Er,

29. fils de Jésus, fils d'Éliézer, fils de Jorim, fils de Mathat, fils de Lévi,

8. Asa engendra Josaphat. Josaphat engendra Joram. Joram engendra Ozias.

9. Ozias engendra Joatham. Joatham engendra Achaz. Achaz engendra Ézéchias.

10. Ézéchias engendra Manassé. Manassé engendra Amon. Amon engendra Josias.

11. Josias engendra Jéchonias et ses frères, vers le temps de la captivité babylonienne.

12. Et depuis la captivité babylonienne, Jéchonias engendra Salathiel. Salathiel engendra Zorobabel.

13. Zorobabel engendra Abiud. Abiud engendra Éliacim. Éliacim engendra Azor.

14. Azor engendra Sadoc. Sadoc engendra Achim. Achim engendra Éliud.

15. Éliud engendra Éliazar. Éliazar engendra Mathan. Mathan engendra Jacob.

16. Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ.

17. (Il y a) donc en tout, depuis Abraham jusqu'à David, quatorze générations; depuis David jusqu'à la captivité babylonienne, quatorze générations; et depuis la captivité babylonienne jusqu'à Jésus-Christ, quatorze générations.

30. fils de Siméon, fils de Juda, fils de Joseph, fils d'Éliakim,

31. fils de Méléa, fils de Menna, fils de Mathatha, fils de Nathan, fils de David,

32. fils de Jessé, fils d'Obed, fils de Booz, fils de Salmon, fils de Naasson,

33. fils d'Aminadab, fils d'Aram, fils de Pharès, fils de Juda,

34. fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham, fils de Tharé, fils de Nachor,

35. fils de Sarug, fils de Ragaü, fils le Phaleg, fils d'Héber, fils de Salé,

36. fils de Caïnan, fils d'Arphaxad, fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech,

37. fils de Mathusalé, fils d'Énoch, fils de Jared, fils de Malaléel, fils de Caïnan,

38. fils d'Énos, fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu.

CONCORDANCES ET DIVERGENCES

Les concordances saillantes de ces listes se bornent à ces trois points généraux : 1° Leur base commune repose sur la version des Septante; 2° les générations depuis Abraham jusqu'à David sont puisées dans l'Ancien Testament; 3° les noms qui figurent les générations postérieures à Zorobabel sont entièrement nouveaux. Au sujet des premiers traits, ces

récits ne se distinguent en rien des emprunts ordinaires que l'on rencontre dans les évangiles synoptiques. La transcription des noms propres usités par les deux auteurs et l'insertion de Caïnan comme fils d'Arphaxad dans Luc accusent un original gréco-alexandrin. Mais les divergences sont capitales, et aucun tour de force ne saurait les mettre d'accord. Matthieu annonce formellement 14 générations depuis Zorobabel jusqu'à Jésus, Luc en fournit tacitement 20, six de plus! La différence n'est pas moins absolue relativement aux formes des noms. L'échelle onomastique de Zorobabel à Joseph, le père putatif de Jésus, est dressée par Matthieu avec les échelons suivants : Abiud, Éliacim, Azor, Sadoc, Achim, Éliud, Éléazar, Mathan, Jacob, Joseph. Chez Luc, on lit par contre dans l'ordre ascendant : Résa, Joanna, Juda, Joseph, Semeï, Mathathias, Mahath, Naggé, Hesli, Nahum, Amos, Mathathias, Joseph, Janna, Melchi, Lévi, Mathath, Héli, Joseph. Notre stupéfaction s'accroît encore quand on considère que ni Abiud (Matthieu) ni Résa (Luc) ne figurent parmi les fils de Zorobabel dans l'énumération si complète des Chroniques, III, 19-20, qui donne en deux séries, visiblement à cause des mères différentes, pas moins de huit noms d'enfants mâles : Mesullam, Ananias, Asuba, Ohel, Beracia, Ásadia, Iusab-Hesed. Enfin, l'inimaginable est atteint par cette circonstance que le désaccord s'étend jusqu'à la personne du père de Joseph, qui, selon Matthieu, s'appelait Jacob, et, selon Luc, Héli.

La seule constatation de ces faits suffit à établir comme bases historiques préalables :

1° Que les deux généalogies en question ne viennent pas d'une source unique.

2° Que l'Évangile primitif, source principale des synoptiques, ne contenait aucune de ces généalogies de Jésus.

3° Que cet évangile ne disait pas encore quel était le grand-père putatif du Christ.

CARACTÈRE GÉNÉRAL ET AUTHENTICITÉ DES GÉNÉALOGIES

Aucun doute ne peut subsister au sujet du caractère général de la table généalogique qui figure dans le premier évangile.

Matthieu la présente comme introduction à son récit détaillé de la vie de Jésus. Elle est étroitement reliée à l'histoire de la jeunesse du héros, histoire qui évolue en périodes successives : naissance, glorification de l'enfant-Dieu, son adoration par les mages, fuite de la famille en Égypte, son retour et son établissement à Nazareth. L'apparition de Jean-Baptiste en fait suite. Là, le narrateur nous avertit que Jésus avait environ 30 ans quand il fut baptisé par Jean, mais ne rapporte aucune tradition sur ce qu'il a fait depuis qu'il eut passé l'âge de l'enfance. Durant cette première période, Joseph joue le rôle actif échu au père de famille, et est guidé par les révélations nocturnes du Saint-Esprit. Par son ordre il reprend chez lui sa fiancée Marie, malgré sa grossesse compromettante, emmène la mère et l'enfant en Égypte et les ramène en Galilée. L'unité de cette pièce (I-II) est donc indubitable. Son rapport avec le récit du baptême est, au contraire, assez problématique par suite de son absence de l'évangile de Marc. Toutefois, ce dernier fait permet de conclure tout au plus que l'histoire de la jeunesse appartient à l'inspiration personnelle de Matthieu ; on irait trop loin en voulant y voir une interpolation étrangère. La considération que les juifs n'auraient pas même supposé la possibilité du rôle messianique de la part de quiconque n'est pas d'origine davidique, change la vraisemblance en certitude. En s'adressant à des juifs, la généalogie était de première importance[1]. Marc, ainsi que Jean, qui avaient des clients ne sachant pas l'hébreu ou d'origine païenne, peu experts dans la littérature prophétique, pouvaient aisément s'en passer. Du reste, Matthieu affirme la notoriété publique de l'origine davidique de Joseph et partant de Jésus ; il laisse donc supposer l'existence de garanties documentaires. Point remarquable, la descendance royale de Jésus est même professée par une femme chananéenne (Matthieu, XV, 22) ; une pareille re-

1. Surtout pour un homme domicilié en Galilée. Après la destruction du temple et la disparition de la coutume de tenir des registres de famille, le fait seul d'être né en Judée suffisait pour être admis comme davidide, à la condition toutefois qu'une tradition constante vînt l'appuyer. Plus tard, on ne demandait aux prétendants à la messianité que la preuve de certains miracles déterminés par les rabbins.

nommée n'a pu se répandre aussi loin que par une vogue extraordinaire. En Phénicie, semble-t-il, on le reconnaissait d'instinct comme davidide prédestiné à jouer un rôle universel. Cela fait un beau parallélisme avec les mages d'Orient que les pronostics astrologiques avertissent de sa naissance en Judée. Bien qu'au fond cette disposition de la légende ait pour but d'opposer la foi ardente des païens à la froide incrédulité des juifs, il n'en ressort pas moins que le récit de la venue des mages ne saurait être détaché du reste de l'évangile et ne peut appartenir à un autre auteur. Ce récit est d'ailleurs ignoré de Marc, qui n'a pas mis non plus le titre de « fils de David » dans la bouche de la femme chananéenne (VII, 24-26); nouvelle preuve qu'ils réfléchissent l'esprit de Matthieu.

Dans l'évangile de Luc, la généalogie de Jésus, formant un bloc entier, se rattache clairement à la voix du Saint-Esprit déclarant sa qualité de Fils de Dieu. Elle a pour but de consolider le parallèle paulinien entre le second et le premier Adam, tout à l'avantage de celui-là[1]. A coup sûr, elle pouvait manquer sans affecter en rien les récits ambiants, mais, comme sa dépendance de Matthieu est démontrée par la mention inop-

1. L'opposition du docétisme si répandu en diverses contrées de l'Orient a bien pu trouver un puissant appui, plus ou moins conscient du reste, dans cette façon de parler. Une simple réflexion suffisait : Si Dieu est appelé le père d'Adam parce qu'il l'a extérieurement créé, et Joseph père de Jésus parce qu'il l'a élevé, la Vierge Marie doit également n'être la mère de Jésus qu'en tant qu'elle l'a porté dans son sein pendant quelques mois. D'après ce raisonnement, qui n'est d'ailleurs pas plus mauvais que tant d'autres raisonnements humains, Jésus est un Dieu parfait, vu que son enveloppe corporelle n'est pas moins accidentelle que celles de Yahwé et de ses deux compagnons, jouissant de l'hospitalité d'Abraham, ou celle de l'ange vaincu par Jacob. La possibilité d'une pareille argumentation n'a pas tout à fait échappé à Luc, car il cherche évidemment à la contrarier par le récit XXIV, 41-43, dans lequel Jésus ressuscité prend l'initiative de demander aux disciples s'ils ont quelque chose à manger, et de consommer en leur présence le poisson et le miel qu'ils lui avaient offerts. C'est démontrer par le fait la réalité et l'identité du corps de Jésus, même après la résurrection. Les adversaires monophysites ont probablement trouvé une autre échappatoire en affirmant qu'à cette occasion la reprise de l'ancien corps fut une nécessité momentanée, et ne prouve pas la réalité essentielle du dualisme.

portune de Salathiel et de Zorobabel, il y a tout lieu de la tenir pour une partie intégrante de cet évangile.

NÉCESSITÉ ET BUT DES GÉNÉALOGIES

Par leur apparition successive et sous deux formes si différentes dans les évangiles de Matthieu et de Luc, ces généalogies doivent répondre à un besoin très urgent, à une nécessité inéluctable. En effet, un dieu qui descend sur terre pour participer à la nature humaine dans un but quelconque, n'a qu'à prendre la forme humaine et qu'à la conserver aussi longtemps qu'il lui plaît. Dans la légende patriarcale, Yahwé et ses deux anges, déguisés en voyageurs, reçoivent l'hospitalité d'Abraham, se laissent laver les pieds couverts de poussière, mangent du pain et du bœuf, boivent du lait, annoncent une bonne nouvelle à l'hôte, blâment l'incrédulité de l'hôtesse et se font accompagner par le patriarche en partant; puis celui-ci, resté seul avec Yahwé, s'empresse d'intervenir en faveur des Sodomites (Genèse, XVIII, 1-33). Jacob est le héros d'un exploit encore plus singulier : Attaqué à l'improviste et au milieu de la nuit par l'ange principal de Yahwé, qui avait pris la forme humaine pour l'occasion, il résista vaillamment, et, quoique blessé dans la lutte, sut maintenir son terrible adversaire jusqu'à ce que l'ange lui ait formellement reconnu la victoire (*ibid.*, XXXII, 25-30; Osée, XII, 5). Peu de temps avant l'Exode, Yahwé, déguisé en homme, irrité de ce que Moïse ait négligé de circoncire son fils selon le rite abrahamide, attaqua le futur libérateur dans une auberge du désert et se prépara à le mettre à mort. Heureusement, la femme de Moïse, Séphora, devinant la nature divine de l'agresseur et la cause de son animosité, accomplit elle-même la cérémonie sur son enfant, mit la dépouille sanglante en contact avec les pieds de Yahwé en disant : « Te voilà mon parent de sang ! » La colère de Yahwé tomba, et Moïse redevint son favori (Exode, IV, 18-26). Inutile d'aller chercher des parallèles dans la mythologie grecque, où ils sont beaucoup plus nombreux. En retournant à la conception chrétienne précitée, on peut donc dire que Jésus-Dieu devait se passer de tout état civil. Affublé d'un corps terrestre, il pouvait parfaite-

ment prêcher sa doctrine, souffrir, mourir et ressusciter. Dans le mythe phénicien d'Adonis, la mort du dieu, pleuré par le deuil public, ne tourne-t-elle pas en une glorieuse résurrection célébrée par des réjouissances enthousiastes? La rédemption des croyants du pouvoir des puissances du mal aurait pu également s'effectuer sans encombre par la vertu de cette ressemblance humaine. Il y a plus, Jésus eût pu être conçu miraculeusement dans le sein d'une vierge ou d'une femme quelconque sans que les croyants eussent senti le besoin de lui donner une famille mondaine. Cette nécessité un peu tardive, mais devenue obsédante à un moment donné, ne peut provenir que de la qualité de messie juif qui fut greffée sur la divinité de Jésus à un stage avancé de la christologie. D'après les synoptiques, le messianisme de Jésus a été reconnu pour la première fois par Pierre, pendant la tournée de Césarée de Philippe précédant de quelques jours son dernier voyage à Jérusalem (Marc, VIII, 29-30; Matthieu, XVI, 15-16; Luc, IX, 20). Les trois auteurs représentent unanimement la déclaration de Pierre comme un secret qui ne doit pas être divulgué aux profanes (Marc, *ibid.*, 30; Matthieu, *ibid.*, 20; Luc, *ibid.*, 21), circonstance qui confirme la nouveauté de l'attribution dans le cercle des apôtres. Pour les juifs croyants, la messianité de Jésus primait celle de sa divinité, à tel point que les prédications faites à leur adresse par Pierre et Paul passent entièrement sous silence cette dernière qualité (Actes, II, 22-36; IV, 24-30; V, 29-32; XIII, 16-41), dont la reconnaissance est cependant le but unique de toute l'activité du Maître. Cet aveu n'est mis que dans la bouche du premier martyr chrétien, Étienne, et là encore il est placé comme une annexe à part, afin d'expliquer la rage meurtrière du peuple (*ibid.*, 55-58), car l'attribution de messie à n'importe qui n'est passible d'aucune peine légale. Les faux messies pullulent à cette époque, et, malgré la résistance des lettrés, tous trouvent créance dans la masse populaire. Pourtant la prétention au titre de messie exigeait d'abord que le candidat fût d'origine davidique, puis, que sa venue coïncidât avec la date fixée par Daniel au sujet du fils de l'homme (בר אנש), qu'il prévoit venir avec les nuages du ciel et recevoir de Dieu la royauté de l'univers (Daniel, VII, 13-14; IX,

24-26). Dans le cas de Jésus, l'accomplissement de ces conditions présentait des difficultés presque insurmontables, mais, comme la sanction du peuple juif ne pouvait pas être éludée sans affaiblir le prestige de la nouvelle religion aux yeux des affiliés païens, on a fait un effort suprême pour y parvenir. Le divin Messie ne pouvant avoir une origine corporelle comme les autres hommes, sa relation avec David est satisfaite par ce fait que son père putatif fut réellement de la race royale légitime. Instinctivement, ce détour a été inspiré par la nature à la fois apparente et réelle de la personne du Sauveur, car, à l'aperception extérieure, elle ressemble à celle d'un homme réel revêtu d'un corps terrestre qui jure avec sa nature encore plus réelle d'hypostase divine, et cependant, pour le regard pénétrant des élus par la grâce, sa divinité brille aussi splendidement que si l'enveloppe opaque et matérielle qui l'enserre n'existait pas. Grâce à cette logique particulière, l'origine davidique putative du héros s'harmonise complètement avec sa forme physique, qui est également putative. Le récit Marc, XII, 35-37, est des plus instructifs à ce sujet :

35. « Jésus enseignant dans le temple (leur) dit : Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David,

« 36. puisque David lui-même a dit par le Saint-Esprit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis à te servir de marchepied ?

« 37. Puis donc que David l'appelle lui-même (son) Seigneur, comment est-il son fils ? Une grande partie du peuple prenait plaisir à l'écouter. »

Les autres synoptiques ajoutent que les scribes pharisiens ne purent rien lui répondre (Matthieu, XXII, 46 ; Luc, XIV, 6). Avec grande raison, quand on suit d'une part la version grecque qui offre : Le Seigneur dit à mon Seigneur (Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου = *Dixit Dominus Domino meo*), et, d'autre part, quand on admet que le Psautier a été entièrement composé par David, l'argument est irréfutable et nous avons en lui la clé de voûte aussi bien de la divinisation de Jésus que de la nécessité de prouver ses droits à la messianité, au moyen d'une table généalogique montrant en même temps qu'il a paru juste

au temps indiqué par Daniel pour l'apparition du « Fils de l'homme », compris comme Messie-Dieu. Les généalogies parallèles dressées ci-dessus ont été élaborées pour obéir à cette nécessité.

INÉGALITÉ NUMÉRIQUE

Nous passons maintenant à dégager la cause principale qui a déterminé l'inégalité numérique des noms qui remplissent le cadre de ces listes.

Matthieu expose son but dans des termes très précis : « Livre de la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham. » Je ne pense pas que la mention spéciale d'Abraham soit tout à fait indifférente. Abraham est le patriarche qui, le premier, obtint la promesse que tous les peuples de la terre seront bénis par *son descendant* (Galates, III, 16-17, 19), et l'alliance qu'il reçut eut une existence autorisée jusqu'à la conclusion de la seconde alliance, plus vaste, par la mort expiatoire du Christ. Si le narrateur n'avait pas eu cette idée dans l'esprit, il se serait contenté de prendre David pour le point de départ de sa généalogie. Néanmoins la personne de David, offrant le type messianique, forme le point central, le pivot de l'ensemble.

Le premier évangéliste dispose les noms par trois séries du nombre 14, groupement rythmique qui doit avoir sa raison d'être. Tout jeu de caprice me semble exclu. Comme l'auteur ne nous la donne pas, il faut chercher à la deviner en se laissant guider par la méthode allégorique qu'il met en œuvre dans d'autres récits, ainsi que par l'esprit des opérations exégétiques particulières aux milieux où les énigmes messianiques trouvaient des déchiffreurs convaincus. Pour les allégoristes bibliques du temps, le nombre 14, double du nombre sacré 7, répété trois fois dans la généalogie ancestrale, a pu être considéré comme un symbole providentiel destiné à préluder au 14 Nisan, formant la date, importante entre toutes, à laquelle la mort du Sauveur scellera la rédemption de l'humanité ralliée à la nouvelle alliance.

On pénètre encore plus sûrement l'intention qui a présidé à la somme totale des généalogies que Matthieu n'indique pas explicitement, mais sur l'importance de laquelle il a dû réflé-

chir et agir de sorte que le lecteur pût la trouver de lui-même et en comprendre sans grand effort le sens allégorique, relatif, bien entendu, à la scène pénible qui clôt la mission terrestre de Jésus. Dans les sphères du judaïsme, tout candidat à la messianité est avant tout obligé d'appuyer son apparition sur une prédiction biblique, de préférence sur la vision de Daniel. Jésus se conforme à cette condition préalable en fixant le placement dans le lieu saint de l'abomination de la désolation prévue par Daniel, comme l'avènement précurseur de sa glorieuse réapparition (Marc, XIII, 14-27; Matthieu, XXIV, 15-35; Luc, XXI, 20-27). Mais alors la date de sa mort, ne doit-elle pas être également fixée d'avance par le même prophète? Oui, répond Matthieu, visiblement poussé par la nécessité d'imposer silence aux questions importunes des Juifs et de leurs prosélytes helléniques. Prenez le nombre donné par Daniel pour la triste fin du Messie et vous trouverez que la mort de Jésus eut lieu à cette date précise. On sait qu'en réalité l'auteur du livre de Daniel transforme les soixante-dix ans fixés par Jérémie pour la suprématie de Babylone (Jérémie, XXV, 11-12; XXIX, 10) en soixante-dix semaines d'années composées des trois séries 7 + 62 + 1. Le nombre 7 marque l'année où Zorobabel devint le premier prince oint (מָשִׁיחַ נָגִיד) de la restauration; le nombre 62 indique l'année après laquelle le dernier prince sera mis à mort sans laisser de postérité (ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו) et la ville et le sanctuaire seront détruits par les partisans du nouveau prince installé de force (והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא, Daniel, IX, 25-26). La combinaison a pour but avéré de rapporter la délivrance promise par Jérémie à la délivrance du joug païen ardemment désiré par la nation pendant les persécutions d'Antiochus Épiphane. Semblablement, la table généalogique de Matthieu transforme les semaines de Daniel en générations de père en fils. Il est facile de le vérifier. Les trois groupes de quatorze générations depuis Abraham jusqu'à Jésus font quarante-deux générations; quand on y ajoute les vingt générations depuis Adam jusqu'à Abraham (dix d'Adam à Sem, et dix de Sem à Abraham), nombre connu

de tout enfant juif, on obtient le nombre 62 comme somme totale. Or, le nombre 62 est précisément celui que Daniel avait annoncé comme se terminant par la mort violente du Messie oint du Saint-Esprit et prince véritable d'Israël. En mourant, Jésus a littéralement accompli la prédiction de Daniel, il est donc le Messie authentique.

LES FEMMES DANS LA LISTE DE MATTHIEU

Enfin une nouvelle preuve d'intention réfléchie et avide de symbolisme messianique se révèle aussi dans les remarques concernant une certaine catégorie de femmes. Matthieu ne fait mention parmi les aïeules d'aucune épouse d'alliance légitime, mais signale exclusivement des femmes d'alliance illégale ou d'origine païenne : Thamar la Chananéenne, devenue par ruse la femme momentanée de Juda et la fondatrice de sa race ; Rahab, la courtisane chananéenne de Jéricho, épousée par Salmon[1] ; Ruth la Moabite, devenue la femme de Booz ; Bethsabée (le nom n'est pas formellement cité et probablement d'origine hétéenne, comme son époux Urie), que David avait acquise par un adultère doublé de meurtre et laquelle devint ainsi l'aïeule de la race davidique, et par conséquent du Messie lui-même. Cela présente le caractère évident d'un acte d'accusation savamment dressé contre toute la race davidique. Nous nous attendions, au contraire, à y trouver une célébration exaltée de cette race dont un rejeton, d'après la croyance générale des prophètes et des évangélistes, y compris Matthieu lui-même, devait réaliser une ère nouvelle dans l'histoire du monde. Mais ce système étrange et profondément réfléchi rentre dans l'ordre logique quand on l'envisage comme destiné à prouver la supériorité du Messie chrétien sur le Messie attendu par les Juifs. Ceux-ci ne pouvaient se faire à l'idée d'attribuer à Jésus la descendance davidique en même

1. Cette légende doit visiblement son origine à l'étymologie du mot. שִׁלֻּמוֹן signifiant «récompense» est confondu avec שַׁלְמוֹן. Pourquoi porte-t-il ce nom ? se demanda un agadiste, et, illuminé d'une idée, il se répondit aussitôt : C'est parce qu'il a récompensé les services de Rahab en l'épousant.

temps que la descendance divine. Ils trouvaient la dernière prétention blasphématoire et la première forcée et irraisonnable, et les deux incompatibles l'une avec l'autre. Du côté chrétien, le blasphème est écarté en invoquant le psaume CX, où David appelle lui-même le Messie son Seigneur. Du même coup, l'union de l'humanité et de la divinité dans un seul être, quoique inconcevable pour la raison humaine, devient une réalité spirituelle et mystique dont les conditions d'existence échappent au jugement de la logique matérialiste des mortels[1]. Reste l'objection historique : Si Jésus est un descendant de David, sa divinité n'est pas essentielle, mais l'effet d'une cause en dehors de lui, à savoir, un don gracieux de Dieu. Devant ce dilemme embarrassant, il a fallu absolument se décider à n'accorder qu'une importance secondaire à l'un de ces attributs entre lesquels l'égalité absolue est impossible ; et, comme on pouvait le prévoir, c'est la descendance davidique qui fut entamée. Jésus est davidide, mais seulement par le consentement des hommes qui, jugeant sur l'apparence, voient dans le Bethléemite Joseph, l'époux de Marie, le père de Jésus aussi bien que de ses trois autres frères. Loin de contredire les prophètes, cette vérité vient les confirmer par cette bonne raison que les anciennes prévisions s'arrêtaient systématiquement à l'apparence matérielle et réservaient l'essence des choses pour l'époque future de la réalisation, où ce qui est caché sera révélé au grand jour[2].

Ceci établi, la conscience chrétienne, complètement tranquillisée, se sent de force à lutter contre le messianisme juif, en démontrant l'énorme supériorité morale qui distingue le davidisme putatif quand on le compare aux tares indélébiles qui souillent la lignée de David depuis son premier fondateur, Juda, jusqu'à son type glorifié, David. Désormais les Juifs n'ont qu'à rougir en gardant le silence. Leur messie, à eux, n'est que l'ombre du véritable et le produit charnel d'une fatale concupiscence combinée avec les horreurs de l'inceste, de l'adultère, de l'idolâtrie et de la basse débauche. Jésus, empruntant les

1. I Cor., I, 18-28.
2. Col., II, 17 ; Héb., X, 1.

atomes de son corps à celui d'une vierge sans tache, présente au contraire le type le plus pur de l'humanité, parfaitement digne de se confondre avec l'essence divine qui lui est propre et qui est confirmée à la fois par le témoignage irréfragable du Saint-Esprit, de ses miracles surhumains et de la déclaration explicite de son ancêtre putatif, David lui-même.

LA GÉNÉALOGIE DE LUC

Chez Luc, on trouve la même conviction, mais le penseur, le chercheur infatigable d'indices voilés dans l'Ancien Testament fait défaut. Sa table généalogique s'écoule d'un moule uni sans saillie, stéréotypée par la formule agaçante « fils de » (τοῦ), et remontant de Jésus jusqu'à Adam, ou, pour être plus exact, jusqu'à Dieu. Plusieurs auteurs chrétiens ont été choqués de l'expression « Adam, fils de Dieu » (τοῦ Ἀδάμ, τοῦ Θεοῦ). A coup sûr, l'expression, bien qu'amenée instinctivement par l'allure générale, n'est certainement pas heureuse, parce qu'elle laisse la porte ouverte à la pensée, foncièrement hérétique, que la filiation divine de Jésus ne diffère pas en espèce de celle d'Adam par rapport à son créateur. La table de Luc comprend soixante-seize générations, quatorze de plus que celle de Matthieu, avec laquelle elle n'a de commun qu'en ce qui concerne les quatorze générations qui séparent David d'Abraham, d'après les données bibliques inaccessibles à toute variation. De David à Zorobabel, elle consigne vingt-deux noms : Nathan, Mathatha, Menna, Méléa, Éliakim, Jona, Joseph, Juda, Siméon, Lévi, Mathat, Jorim, Jésus, Éliézer, Her, Elmadan, Cosan, Addi, Melchi, Néri, Salathiel, Zorobabel. En revanche, elle ne fournit que vingt noms de Zorobabel à Jésus : Résa, Joanna, Juda, Joseph, Semeï, Mathathias, Mahath, Naggé, Hesli, Nahum, Amos, Mathathias, Joseph, Janna, Melchi, Lévi, Mathat, Héli, Joseph, Jésus. Si on ajoute les noms préabrahamiques, on a $21 + 13 + 22 + 20 = 76$. Luc a donc ajouté un groupe complet de quatorze unités à sa liste si on la compare avec celle de Matthieu. En d'autres termes, en faisant abstraction des Préabrahamides, il y a chez l'un 3×14, chez l'autre le multiple exact de 4×14 ; preuve évidente que

Luc a travaillé sur le schéma de la table de Matthieu, bien qu'il n'ait pas ostensiblement mis en vedette le nombre quatorze, comme son prédécesseur. N'est-ce pas parce que la signification symbolique de ce nombre lui semblait trop importante pour être négligée ? Pour le reste, il a opéré très radicalement. Les scandales des descendants de Juda, y compris ceux du chef de la tribu et de l'ancêtre de la dynastie judéenne, sont purement éliminés par la bonne raison que, dans le milieu païen où il écrivait, la polémique contre les juifs non seulement était hors de propos, mais pouvait porter une atteinte très grave à la conception du messianisme en général. Entre nationaux et parents, Matthieu a pu dire des vérités, toutes les vérités ; en présence d'étrangers, on n'étale pas les hontes de famille sans diminuer le prestige de tous ses membres en bloc. Toutefois, si la lignée judéenne, David inclus, a pu passer, le cas était différent en ce qui concerne Salomon et la lignée régnante qui lui succéda. Salomon, sage, profane, sceptique entêté, débauché et idolâtre vers la fin de ses jours (I Rois, XI, 1-13), paraissait à Luc trop indigne de figurer parmi les ascendants directs du Messie. N'oublions pas que, selon le paulinisme pur, partagé par Luc, la sagesse mondaine est déjà en elle-même une folie attentatoire à la divinité[1]; elle atteint le maximum de l'abomination quand elle suggère des actes coupables. Salomon fut donc supplanté par son frère aîné Nathan, né d'une autre femme de David (II Samuel, V, 14). La famille de Nathan, restée inconnue des historiens hébreux, avait le grand avantage d'être absolument irréprochable, et par conséquent seule digne de constituer la chaîne ancestrale putative du Fils de Dieu. Les besoins du système ont tiré de l'oubli séculaire vingt chefs de générations jusqu'au temps de Salathiel, père de Zorobabel, qui sont mentionnés dans la Bible. On ne voulait pas perdre ces deux personnages remarquables, qui ont joué un rôle glorieux dans la restauration post-exilique. Pour le reste, c'est encore l'inconnu qui prévaut sur le connu. Zorobabel est donc doté d'un fils du nom de Résa, ignoré des Chroniques, III, XIX, 24, et c'est la descendance de Résa qui se continue jusqu'à Héli,

1. I Cor., I, 20, 25-27; II, 12-14; III, 19.

père de Joseph, dont Jésus est le fils putatif. Sur ce point, Luc est en désacord apparent avec Matthieu, selon lequel le père de Joseph se nommait Jacob. Luc supposait en réalité que le grand-père de Jésus porta deux noms : Héli et Jacob, et s'il ne les identifie pas expressément, c'est simplement un effet de la méthode commune aux évangélistes de ne jamais faire mention d'un écrit contemporain. Quant à la création des noms propres, l'Orient ne le cède guère aux fabricants de parchemins de noblesse dans l'Occident. Dans certaines situations déterminées, ces sortes de listes sont créées par une inspiration spontanée d'un ami ou d'un partisan, le plus souvent d'une manière naïve et désintéressée. La question de savoir si les parties neuves dans les listes des synoptiques proviennent de ces auteurs mêmes ou d'un autre narrateur contemporain, peut amorcer la curiosité des psychologues qui veulent disserter à leur aise ; pour l'historien elle est indifférente.

CONSÉQUENCES GÉNÉRALES

Tâchons maintenant de résumer les résultats obtenus dans les investigations qui viennent d'être exposées :

1. Les généalogies admises respectivement par Matthieu et par Luc font partie intégrante des évangiles qui portent les noms de ces auteurs.

2. Il n'est pas sûr que l'évangile primitif ait contenu une troisième généalogie plus ou moins différente des deux autres. Si Marc n'en consigne aucune, c'est que le milieu auquel il s'est adressé ajoutait plus d'importance aux exploits thaumaturgiques du Fils de Dieu qu'à son rôle messianique.

3. Antérieurement à la composition des évangiles synoptiques, la communauté chrétienne n'avait pas de tradition positive sur le nom du grand-père putatif de Jésus, et encore moins sur les autres ascendants.

4. La généalogie de Matthieu est une composition profondément réfléchie, systématique, pleine d'intentions symboliques, et destinée surtout à prouver la supériorité du davidisme putatif du Messie chrétien sur le davidisme matériel du Messie juif.

5. La généalogie de Luc cherche, au contraire, à réconcilier les deux attributs, en apparence incompatibles l'un avec l'autre, savoir la divinité de Jésus et son origine davidique.

IV

LE CONCILE DE JÉRUSALEM ET SA DÉCISION

Le tribunal sadducéen qui prononça la sentence de mort contre Jésus avait laissé toute liberté aux apôtres et aux disciples, pensant probablement que, le chef mort, ses partisans disparaîtraient d'eux-mêmes. Une cause légale protégeait d'ailleurs les dissidents. Le code mosaïque répugne aussi bien à l'emprisonnement préventif qu'à la condamnation en bloc par responsabilité solidaire. Ces circonstances favorables ont profité à la communauté naissante, qui a pu se réunir, ébaucher un programme d'action et continuer ouvertement sa propagande et ses prodiges dans les rues. Ils n'étaient que cent vingt en tout après la mort du Maître (Actes, I, 15); sept semaines après, le nombre des fidèles depassa trois mille (*ibid.*, II, 41). Pierre et Jean accusèrent publiquement les chefs sadducéens d'avoir mis à mort un innocent, mais cela ne leur attira que la peine de fustigation et ils furent unanimement relâchés. Le conseil du sage pharisien Gamaliel a beaucoup contribué à modérer le ressentiment des chefs offensés[1]. Cela a rapporté deux mille nouveaux prosélytes à la communauté exultante (*ibid.*, IV, 4). Des mesures sévères ne furent prises qu'au moment où l'activité des apôtres, et tout particulièrement d'Étienne, réussit à gagner de nombreux adhérents parmi les prêtres officiants au temple[2]. Étienne, invité à se disculper du crime de blasphème dont il fut accusé, fit un long discours dans lequel il traita les membres du haut tribunal, y compris le grand prêtre, de traîtres et d'assassins, et proclama hautement la divinité de Jésus. Une immense protestation éclata parmi les auditeurs de tous les partis indistinctement, et Étienne, arraché au tribunal, fut lapidé par la foule en délire[3]. A ce lyn-

1. Actes, V, 34-42.
2. *Ibid.*, VI, 7.
3. *Ibid.*, VI, 8-VII, 60.

chage unique dans l'histoire de cette époque, le doux Gamaliel côtoyait le fougueux Saul de Tarse qui, peu satisfait de cette seule victime, fut l'instigateur d'une persécution acharnée contre tous les adhérents à la nouvelle secte[1]. Ceux-ci, intimidés, se dispersèrent de tous les côtés, et propagèrent leur doctrine au dehors sans distinction de nationalité[2]; les apôtres seuls restèrent à Jérusalem et ne furent pas molestés, mais ils durent se résigner au prosélytisme clandestin. Dès lors ils faisaient des excursions et toute leur activité se concentra dans la conversion des non juifs, qui eut un grand succès en Samarie, sur la côte phénicienne et auprès des prosélytes récemment affiliés au judaïsme, entre autres l'eunuque de la reine Candace qui se trouvait alors en pèlerinage à Jérusalem[3]. Pierre réussit à convertir plusieurs païens, dont un centenier romain, en se rendant de Joppé à Césarée (*ibid.*, IX, 32-X). Les autorités religieuses étaient désarmées devant ce mouvement lointain qui ne les concernait pas et n'y mirent aucun obstacle. Peut-être même cette dérivation du courant, en assurant la tranquillité chez eux, ne fut pas sans leur procurer quelque satisfaction par la propagation des Écritures parmi les païens. Comme tous les politiciens à courte vue, ils ne regardaient que l'intérêt du moment.

Pendant quelque temps, le collège des apôtres, domiciliés à Jérusalem, n'avait qu'à enregistrer les succès en somme médiocres des premiers efforts, mais après les nombreuses conversions obtenues par Paul et Barnabé dans plusieurs villes de l'empire romain, le conseil apostolique vit se poser la grave question de savoir si les païens convertis au christianisme sont obligés de pratiquer toutes les observances cérémonielles de l'ancienne loi. Les pharisiens croyants soutenaient l'opinion affirmative, mais l'opinion contraire a fini par prévaloir grâce à l'appui des apôtres Pierre et Jacques. Après un long débat, le conseil décida de n'imposer aux païens convertis que fort peu d'observances rituelles. C'est l'historicité du concile et la

1. *Ibid.*, VII, 59; VIII, 1-3.
2. *Ibid.*, V, 4.
3. Candace fut probablement une reine de Nubie, et comme la population juive de la haute Égypte était alors très nombreuse, l'affiliation au judaïsme d'un de ses eunuques peut être historique.

nature exacte de sa décision que je me propose d'examiner dans l'étude présente.

LES PRINCIPAUX ACTEURS DE LA DÉCISION

La question fut soulevée pour la première fois pendant le second séjour de Paul à Antioche. Voici comment ce gros événement est raconté dans les Actes des apôtres, chapitre XIV, 25-XV, 21.

25. « De là (d'Attalie) ils (Paul et Barnabé) firent voile à Antioche, d'où ils s'étaient abandonnés à la grâce de Dieu, pour (entreprendre) l'œuvre qu'ils avaient accomplie.

26. Y étant arrivés, et ayant assemblé l'Église, ils racontèrent combien Dieu avait fait de grandes choses avec eux, et comme il avait ouvert aux gentils la porte de la foi.

27. Et ils demeurèrent là assez longtemps avec les disciples.

Ch. XV, 1. Or quelques-uns, qui étaient venus de Judée, enseignaient (cette doctrine) aux frères : Si vous n'êtes circoncis selon la pratique (de la loi) de Moïse, vous ne pouvez être sauvés.

2. Paul et Barnabé s'étant donc élevés fortement contre eux, il fut résolu que Paul et Barnabé, et quelques-uns d'entre les autres, iraient à Jérusalem, vers les apôtres et les anciens, pour (leur proposer) cette question.

3. Les fidèles de cette Église les ayant donc fait conduire, ils traversèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des gentils, ce qui donnait beaucoup de joie à tous les frères.

4. Et étant arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par l'Église, par les apôtres et par les anciens, et ils leur rapportèrent combien Dieu avait fait de grandes choses avec eux.

5. Mais quelques-uns de la secte des pharisiens[1], qui avaient embrassé la foi, s'élevèrent et soutinrent qu'il fallait circoncire les (gentils) et leur ordonner de garder la loi de Moïse.

1. Les sadducéens, convertis un moment, semblent être aussitôt rentrés dans le giron du judaïsme; leurs principes étaient trop différents pour s'accommoder d'une transaction de conscience.

6. Les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour examiner cette affaire.

7. Et après en avoir beaucoup conféré ensemble, Pierre se leva et leur dit : (Mes) frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu (m'a) choisi d'entre nous, afin que les gentils entendissent par ma bouche la parole de l'évangile, et qu'ils crussent.

8. Et Dieu qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage, leur donnant le Saint-Esprit aussi bien qu'à nous.

9. Et il n'a pas fait de différence entre eux et nous, ayant purifié leur cœur par la foi.

10. Pourquoi donc tentez-vous maintenant Dieu, en imposant aux disciples un joug que ni nos pères ni nous n'avons pu porter ?

11. Mais nous croyons que c'est par la grâce du Seigneur Jésus-Christ que nous serons sauvés aussi bien qu'eux.

12. Alors toute la multitude se tut ; et ils écoutaient Barnabé et Paul, qui leur racontaient combien de miracles et de prodiges Dieu avait faits par eux parmi les gentils.

13. Après qu'ils se furent tus, Jacques prit la parole et dit : (Mes) frères, écoutez-moi :

14. Simon vous a représenté de quelle sorte Dieu a commencé à regarder favorablement les gentils, pour choisir parmi eux un peuple pour son nom (= pour lui) ;

15. Et les paroles des prophètes s'y accordent, selon qu'il est écrit :

16. Après cela je viendrai édifier de nouveau la tente de David qui est tombée ; je réparerai ses ruines et je la relèverai ;

17. Afin que le reste des hommes et tous les gentils qui seront appelés de mon nom, cherchent le Seigneur ; c'est ce que dit le Seigneur qui fait ces choses.

18. Dieu connaît son œuvre de toute éternité.

19. C'est pourquoi je juge qu'il ne faut point inquiéter ceux d'entre les gentils qui se convertissent à Dieu.

20. Mais qu'on doit seulement leur écrire qu'ils s'abstiennent des souillures des idoles, de la fornication, des chairs étouffées et du sang.

21. Car la loi de Moïse a depuis longtemps en chaque ville

des hommes qui la prèchent dans les synagogues où elle est lue chaque jour de sabbat. »

Cette décision fut ensuite mise par écrit et envoyée, par l'intermédiaire des délégués Jude et Silas, à l'Église d'Antioche que Paul et Barnabé n'ont pas tardé à rejoindre.

La formule de cette missive nous est donnée dans la suite; elle se termine par ces phrases :

« Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous point imposer d'autre charge que celles-ci qui sont nécessaires, (savoir) de vous abstenir de ce qui aura été sacrifié aux idoles, du sang, des chairs étouffées et de la fornication. Abstenez-vous de ces choses et vous ferez bien. Adieu. »

Ce récit, malgré son aspect très uni, gagne considérablement en clarté quand on rappelle certaines circonstances et qu'on ajoute quelques explications empruntées à d'autres sources.

Ainsi qu'il a été indiqué plus haut, la conversion des gentils a été inaugurée par Pierre pendant son séjour à Joppé. Dans un ravissement d'esprit il vit descendre du ciel une nappe pleine de tous les animaux déclarés impurs par la loi et entendit une voix qui lui dit de tuer et de manger; sur l'hésitation de l'apôtre, la voix ajouta : « N'appelle pas impur ce que Dieu a purifié. » Là-dessus il accepta l'invitation de Corneille, centenier romain, établi à Césarée, prit ses repas avec lui et le convertit à la foi du Christ (Actes, x, 9-45). La famille du pieux Corneille fut même gratifiée de la possession du Saint-Esprit avant sa conversion (*ibid.*, 44-48). Comme dans la scène de la Pentecôte (*ibid.*, II, 1-11), la possession du Saint-Esprit se manifesta par le don de parler instantanément les langues étrangères[1] (*ibid.*, x, 44-46); mais, tandis que les affiliés

1. Un prodige identique se reproduit, semble-t-il, de nos jours; je l'apprends à l'instant par le *Matin* (15 juin 1902) : « Sœur Saint-Fleuret devine souvent la pensée des personnes qui lui parlent, et elle leur répond même dans leur langue... Mgr X..., évêque *in partibus*, lui ayant demandé en langue caraibe si elle était fatiguée de cet entretien, elle lui a répondu, aussi en langue caraibe : « Je le suis, en effet, etc. » Quoique étant une simple paysanne, qui n'a jamais reçu la moindre instruction, sœur Saint-Fleuret parle très bien, dans ses crises, le grec, l'italien, le russe, l'anglais, l'allemand, etc., et elle répond toujours parfaitement dans la langue qu'on lui parle. » Une rumeur affirme que, cette fois,

juifs ont attendu sept semaines, passées à coup sûr en mortifications et en prières, les auditeurs païens du sermon apostolique l'obtinrent tous après quelques moments de bienveillante attention. Paul et Barnabé, pénétrés du même esprit antilégal, avaient donc logiquement agi en faisant totalement abstraction de la loi de Moïse et en séparant, dès sa fondation, l'Église païenne de la Synagogue juive. Même sous les regards des apôtres à Jérusalem, l'Église judéo-païenne n'a pu subsister un seul instant sans graves compromissions de conscience, sans hypocrisie religieuse de l'un ou de l'autre côté. Les tergiversations de Pierre par rapport aux rites alimentaires qu'il fut obligé d'observer dans les milieux juifs, furent sévèrement blâmées par Paul à Antioche, où Pierre se rendit après le premier concile qui nous occupe[1]. Et cependant Paul fut, lui aussi, obligé de s'y soumettre, ne fût-ce qu'ostensiblement, au moins en deux occasions différentes, une fois en opérant la circoncision de Timothée[2], une autre fois en assistant au temple à un sacrifice votif[3]. Pour les autres membres de l'Église hiérosolymitaine, les transactions de conscience devaient être encore plus fréquentes et surtout plus pénibles, car la divinité de Jésus s'accordait mal avec leur foi en l'origine davidique réelle du Messie annoncé par tous les prophètes. Au point de vue des principes, ces pauvres gens devaient se trouver dans un état lamentable.

Encore plus difficile à comprendre est comment, avec l'idée du davidisme fictif du Messie-Dieu que, selon Luc, on admet comme faisant foi dans la première Église, l'apôtre Jacques a pu appuyer l'avis de Pierre par la version alexandrine d'Amos, IX, 12, citée ci-dessus, dont le texte hébreu dit tout autre chose. On s'en convaincra dans la suite.

Enfin, comment les pharisiens ralliés, qui savaient bien l'hébreu et faisaient du zèle pour la loi de Moïse, ont-ils pu laisser passer, sans la moindre protestation, un témoignage qui devait

l'inspirateur polyglotte n'est pas le Saint-Esprit, mais l'Esprit Malin; j'avoue que je suis absolument incompétent en cette délicate matière.

1. Galates, II, 11-14.
2. Actes, XVI, 3.
3. *Ibid.*, XXI, 20-26.

leur paraître suspect, puis apposer leur signature à la lettre qui anéantit d'un trait de plume l'objet de leur constante vénération? On répondra : « Le Saint-Esprit a parlé; ils devaient s'y soumettre », mais le Fils de Dieu avait aussi parlé, et pendant plusieurs années il déclarait sans ambages la valeur immuable de tous les commandements de la loi, voire des minutieuses superfétations ajoutées par les scribes et les pharisiens. Un délégué qui est en contradiction avec celui qui l'a envoyé doit être sujet à caution (Actes, I, 4, 8).

Tous ces écueils psychologiques et matériels s'aplanissent d'eux-mêmes lorsqu'on voit dans cette rédaction, non pas le récit d'un événement contemporain, mais une composition réfléchie d'un auteur qui tient à établir après coup un accord doctrinal entre les deux apôtres rivaux, Pierre et Paul, à un moment où l'Église, par un acquiescement prolongé, avait déjà consacré l'abolition de la loi de Moïse en ce qui concerne les pratiques rituelles. L'autorité de Pierre était trop bien établie pour que la gentilité ne se sentît pas peu rassurée avec la réforme introduite précipitamment par Paul, dans les premiers élans de son activité indépendante. Il parut inéluctable d'avoir le consentement de celui que Jésus avait déclaré être la pierre fondamentale de son Église. C'est le but qu'atteint le rôle attribué à Pierre dans la consultation débattue au premier concile. Le problème à résoudre n'était cependant pas sans inconvénient. Jésus n'avait donné de son vivant aux apôtres aucune mission pour la conversion des païens, n'ayant été envoyé qu'aux juifs seuls. En face du prestige de l'Église judéo-chrétienne, l'Église pagano-chrétienne ne pouvait même s'appuyer sur l'autorité d'un apôtre authentique. On obvia à cette infériorité en représentant Pierre comme ayant été à la fois le fondateur des deux Églises. Puis le prestige de l'Église païenne fut rehaussé au-dessus de l'autre en relatant que, à l'encontre des juifs qui avaient besoin d'être appelés avec instance, les païens ont cherché d'eux-mêmes à se faire instruire dans la doctrine du salut. Corneille, touché par la grâce, invite Pierre à se rendre chez lui[1]; la vision céleste, renforcée par l'ordre formel de l'Es-

1. *Ibid.*, x, 1-8.

prit, amène l'apôtre dans la famille païenne qui, après quelques explications, est visiblement favorisée par le Saint-Esprit. Bien aveugle serait celui qui méconnaîtrait la prééminence de l'Église d'origine païenne.

LE VERSET D'AMOS CITÉ PAR JACQUES

Si un reste de doute pouvait s'élever au sujet de la date tardive que j'assigne au récit qui nous occupe, il s'évanouirait par la comparaison de la forme massorétique de ce verset avec la version grecque et latine.

L'hébreu offre :

למען יירשו את שארית אדום וכל הגוים אשר נקרא
שמי עליהם וכו׳

« (Je reconstruirai la tente de David qui est tombée, etc.), afin que (les enfants d'Israël) qui sont appelés de mon nom prennent possession du reste d'Édom et de tous les (autres) peuples (voisins), etc. »

La tente (= maison, dynastie) de David rétablie, Juda et Israël formeront un royaume assez puissant pour s'emparer de l'Idumée et des autres districts voisins de la Palestine dont la population clairsemée ne pourrait leur résister. Le nouveau royaume davidique sera donc plus vaste que l'ancien. Cet accroissement du domaine est aussi annoncé par Isaïe (XI, 14) : Éphraïm et Juda « se jetteront sur la côte des Philistins à l'ouest ; ils pilleront ensemble les fils de l'est ; Ammon et Moab subiront leurs exigences et les fils d'Ammon seront leurs sujets ». L'état psychologique d'Amos, nationaliste, utilitaire et peu rêveur, cadre admirablement avec cette prévision.

Par une aberration qui s'explique par son emplacement, le sujet du verbe יירשו fut considéré comme se rattachant à וכל הגוים, et comme le passé ou participe נקרא n'y allait pas, puisque c'est Israël seul qui porte le nom de Yahwé, on interpréta נִקְרָא dans le sens futur. Puis, on compléta la méprise en changeant אדום en אָדָם, parallèle d'un sens vaste, et יִירְשׁוּ en ירשו. Enfin, pour avoir un complément

direct après אֶת qui restait en l'air, on a ajouté יהוה. De telle façon le verset se lit :

לְמַעַן יִדְרְשׁוּ אֶת [יהוה] שְׁאֵרִית אָדָם וְכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר
נִקְרָא (= יִקְרָא) שְׁמִי עֲלֵיהֶם וכו׳

Ὅπως ἂν ἐξητήσωσιν οἱ καταλοίποι τῶν ἀνθρώπων τὸν Κύριον καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, κτλ.

« Afin que recherchent le Seigneur, les restants des hommes et tous les peuples sur lesquels mon nom sera appelé, etc. »

Cela paraît très coulant au premier aspect, mais à la condition que אָדָם soit la désignation d'Israël dont il ne subsisterait alors qu'un reste peu nombreux (IV, 10-11 ; V, 15 ; IX, 8), et, dans ce cas, l'explication « sur lesquels mon nom sera appelé » se rapporterait seulement à « tous les peuples » sur lesquels le nom du Seigneur serait désormais appelé. Mais une telle interprétation, digne de l'homilétique des agadistes, n'était certainement pas celle qu'entendaient Amos et ses successeurs, ainsi que le prouve le passage Sophonias, II, 4-9, qui n'est qu'une imitation amplifiée du nôtre.

Je cite en abrégé :

« Gaza, Ascalon, Accaron, toute la côte philistine, saccagés et changés en pâturages, deviendront le lot du reste de la maison de Juda (והיתה חבל לשארית בית יהודה) ; Moab et Ammon seront désolés ; le reste de mon peuple les pillera et les prendra en possesion (יתר עמי יבזום ויתר גויי ינחלום) »

Ici le verbe ינחלום équivaut au יירשו d'Amos dont, il corrobore la lecture ; l'absence de « Édom » dans cette énumération n'a aucune signification particulière.

La Vulgate fait retour au texte hébreu, tout en comprenant אשר dans le sens conjonctif :

« Ut possideant reliquias Idumææ et omnes nationes, eo quod invocatum sit nomen meum super eos. »

Saint Jérôme a perdu de vue qu'en rejetant la version des Septante, il a détruit en même temps le témoignage biblique invoqué par l'apôtre Jacques !

Revenons donc à notre point spécial et disons que le juif

palestinien Jacques aurait eu encore plus de répulsion que le Romain natif Jérôme à délaisser l'excellent texte traditionnel hébreu pour faire usage, dans un but antilégal, d'une version qui donne les plus cruelles entorses aux expressions de l'original. Autre chose est quand on admet l'origine postérieure du récit. Écrit dans un milieu non juif ignorant l'hébreu, la version des Septante était sans rivale ; on la mit dans la bouche de Jacques parce qu'elle répondait à la situation et inspirait toute confiance.

OBSERVANCES IMPOSÉES AUX PAÏENS

Les débats, encore que longs et tumultueux, aboutirent à une conclusion. La motion d'imposer aux pagano-chrétiens l'observation des rites légaux, y compris la circoncision, fut repoussée à une grande majorité de voix. C'était à prévoir. Avec la circoncision, le païen converti acquiert de plein droit la nationalisation juive complète et jouit de tous les privilèges matériels et moraux des fils d'Abraham. Cela aurait entravé d'avance toute formation d'une Église chrétienne indépendante. L'intérêt de la nouvelle doctrine exigeait au contraire de renforcer les rangs des petits groupes de prosélytes incirconcis qui formaient des ralliés flottants privés du connubium avec les juifs de race et soumis à de fréquentes humiliations. Voilà la matière commode qui s'offrait à la propagande chrétienne sans les graves inconvénients de la prédication aux juifs ; là il n'y avait aucun code religieux à modifier, aucune tradition historique à considérer, nulle opposition à la divinité d'un homme à craindre. Depuis longtemps les païens s'étaient faits à l'idée que les rois et les empereurs sont des dieux et doivent recevoir les hommages du peuple, à l'instar des dieux de l'Olympe. La facilité avec laquelle Paul et Barnabé furent adorés comme des dieux après quelques exploits thaumaturgiques[1], fournit la plus éclatante preuve de la confusion inextricable qui troublait le cerveau des païens de l'époque. Dès la première nouvelle qu'ils eurent des prodiges accomplis par le Nazaréen Jésus, celui-ci fut pour eux un dieu véritable, une sorte d'Aga-

1. Actes, XIV, 7-18 ; XXVIII, 9.

thodémon, dont la nature à la fois divine et humaine s'harmonise dans la plus grande perfection. Pour empêcher que cette disposition ne dégénérât en un paganisme pur, il fallut laisser un lien, si faible fût-il, avec le monothéisme juif et son ancienne loi, et ce lien fait l'objet de la décision du concile. Elle déclare qu'il suffit aux prosélytes gentils de s'abstenir des souillures des idoles, de la fornication, des chairs étouffées et du sang; la foi en Christ peut suppléer à tout le reste.

Ces observances sont toutes de l'ordre des abstentions (לא תעשה ou לאוין); on s'attendrait à quelque observance positive comme l'amour du prochain, l'humilité, la véracité, etc. Parmi les abstentions mêmes on cherche en vain le meurtre, le vol, le faux témoignage, qui font compagnie à la fornication dans les défenses du Décalogue et qui sont plus « nécessaires » (ἐπάναγκες, *necessaria*) au salut que l'abstinence des chairs étouffées et du sang. Il y a plus, au lieu de πορνεία, « fornication », certains manuscrits offrent πορκεία; ou χοιρείας, « du porc », ce qui a l'avantage d'établir l'homogénéité des objets: chair de sacrifice idolâtrique, chair de porc, chairs étouffées, sang. Diverses raisons militent également en faveur de cette leçon. Après la prédominance que la doctrine paulinienne avait acquise dans l'immense majorité des Églises, enseignant l'abolition globale de la loi de Moïse, le mot πορκεία dut naturellement disparaître chez les peuples où cette viande constituait une matière alimentaire de premier ordre, et la correction πορνεία se présentait du premier coup. On ne saurait trouver une situation qui justifiât la correction inverse de πορνεία en πορκεία; ce serait échanger la poutre contre le fétu.

D'un autre côté, le but qu'on voulait atteindre par la décision du concile, savoir la sauvegarde de la dépendance de l'Église des gentils à l'égard de l'Ancien Testament, comme point de départ, excluait par sa nature même toute recommandation d'ordre moral commun à la conscience humaine en général. Il n'y a pas de société qui ne défende la fornication, et là-dessus l'Ancien Testament ne forme pas une exception qu'on puisse envisager comme un trait caractéristique.

Encore moins peut-on qualifier la pureté de famille comme

un joug imposé aux Hébreux par la loi de Moïse et surtout tellement lourd que, ainsi que Pierre l'affirme, « ni nos pères, ni nous n'avons pu le porter». Sous cette qualification, ne peuvent être comprises que les pratiques rituelles qui, dépourvues d'un caractère moral intrinsèque, font l'impression de peines préventives ou d'exigences d'un maître capricieux.

En ajoutant que Paul ou son sosie se vit obligé de combattre d'une manière très acerbe l'observation des lois juives parmi les convertis païens de l'Asie-Mineure[1] et que, comme nous le rappelions ci-dessus, les plus importantes d'entre elles, la circoncision, le sabbat, les observances alimentaires ont laissé trace dans certaines Églises existant encore de nos jours, on ne se trompera guère en supposant que le texte de la décision du concile hiérosolymite entendait laisser au choix des fidèles et dans l'étendue qu'ils voudront, de pratiquer ou de négliger les rites dont nous venons de parler, et que l'abstention des substances alimentaires prescrites, savoir : chair de sacrifice, chair de porc, chair étouffée, sang, constituait le minimum du joug imposé par le nouvel ordre de choses. Les prosélytes pouvaient dès lors continuer à exercer les fonctions de l'État toute l'année sans interruption si la nécessité l'exigeait, et la seule différence qui pût frapper les païens, c'est la non-participation aux agapes, mais cela ne gênait personne, tandis que la célébration des rites juifs apportait souvent des entraves à la marche des affaires publiques.

Un mot pour terminer. La correction de πορκεία en πορνεία ne doit pas être attribuée uniquement au désir de ne point gêner l'usage courant du porc dans l'alimentation des peuples convertis au christianisme, ni seulement à la facilité particulière de transformer un N en K; elle répond à une nécessité plus élevée. La luxure est le vice le plus hideux des époques de décadence, et Paul le châtie souvent avec une indignation particulière (Rom., I, 26-29; I Cor., V, 1; VI, 13-18; X, 7-8; I Thes., IV, 1-6; cf. Apoc., III, 14-15, 20-23); l'insertion de cette défense n'était pas superflue et on lui donna la place

1. Galates, IV, 9-10; V, 1-4; Éphésiens, II, 14-15; Philippiens, III, 7-9; Colossiens, II, 13-17.

restée disponible par la retraite de la défense primitive périmée. D'autre part, la défense relative à la chair des bêtes étouffées, répond à l'interdiction rabbinique de toute bête non saignée selon le rite (נְבֵלָה), qui devait être, d'après les mêmes autorités, imposée tout d'abord aux prosélytes[1]. Il est curieux de voir recommander une ordonnance purement pharisienne dans un milieu où la loi de Moïse avait été virtuellement abolie !

(*A suivre.*) J. HALÉVY.

1. *Masseket Gérim*, III, 1 : « Quel est le prosélyte métèque? Celui qui s'impose de ne pas adorer les idoles. C'est l'opinion de R. Meᶜir. R. Juda dit : Celui qui s'impose de ne pas manger les chairs non saignées » (איזהו גר תושב כל שקבל עליו שלא לעבוד עכו'ם דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר כל שקבל עליו שלא להיות אוכל נבילות)

Les Tablettes gréco-babyloniennes et le Sumérisme.

Ces tablettes, récemment découvertes dans la collection du Musée Britannique, ont fait l'objet de deux études par MM. T. G. Pinches et A. H. Sayce, parues dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XXIV, part 3, 1902. C'est la première fois que des textes cunéiformes apparaissent en transcription grecque, et ce fait ne peut manquer de donner lieu aussi bien à des éclaircissements de divers points restés obscurs qu'à soulever divers problèmes nouveaux. La tentative d'en donner connaissance aux lecteurs de la *Revue Sémitique* me paraît donc répondre à un désideratum vivement senti dans l'orientalisme français.

A tout seigneur tout honneur. M. Pinches raconte comme il suit la découverte de ces documents. Nous traduisons littéralement :

« Parmi les plus intéressantes inscriptions en caractères cunéiformes au British Museum, il y a certains fragments de tablettes en terre non cuite, inscrites sur le verso avec des caractères qui ne sont pas composés de clous, mais de lignes. Ces caractères sont de la forme ordinaire de ceux qui sont employés dans les inscriptions grecques onciales, et ils ont été reconnus de bonne heure comme tels, lorsque M. le professeur Sayce en copia plusieurs, il y a quelques années. Dans ce temps-là, cependant, ils étaient beaucoup trop fragmentaires pour permettre d'en tirer grand'chose, et la connexion des deux écrits n'était claire d'aucune façon.

« Toutefois, depuis trois ou quatre ans, j'ai reçu des instructions pour préparer des fiches de catalogue de certaines parties des SP. II, ou la seconde collection Spartali, et alors j'ai eu l'occasion de les examiner de plus près. Au cours de la revision de ces fiches de catalogue, et afin de faire le travail aussi complet que possible, j'ai obtenu la permission de regarder attentivement les autres collections (environ 13,000 tablettes) qui semblaient m'aider dans le travail, et, en faisant cela, j'ai été mis en état de noter presque tous les fragments

portant des transcription grecques, et de mettre ensemble ceux qui s'y adaptaient. C'est alors que leur vraie nature devint apparente.

« Ils se montraient être des textes en forme de listes expliquant des mots accadiens[1], un fragment d'un texte bilingue (interlinéaire), et une lame se rapportant à Babylone. Il devint clair que ce n'étaient pas des traductions grecques de textes cunéiformes, mais des transcriptions de mots accadiens et babyloniens sémitiques en caractères grecs, et, par conséquent, des documents de la plus haute importance pour la philologie de ces deux langues.

« Il est fort regrettable que ces inscriptions soient si peu nombreuses, mais des explorations ultérieures au site d'où elles viennent amèneront sans aucun doute d'importantes additions à leur nombre. Malheureusement, cependant, les collections auxquelles elles appartiennent ont toutes été achetées, et dans ce cas probable, il est impossible de savoir où ces objets avaient été trouvés.

« Autant qu'on peut juger, les tablettes, lorsqu'elles étaient complètes, étaient larges d'environ cinq pouces et près de neuf pouces de hauteur, pas formées trop soigneusement, mais faites en argile très solide, qui, bien que non cuite, a excellemment résisté à l'attaque de la vapeur et aux autres dangers auxquels sont soumis des objets enfouis dans le sol depuis plus de deux mille ans. L'écriture babylonienne, ainsi que l'écriture grecque, est grosse, mais les caractères sont formés crûment et étaient d'abord excessivement difficiles à lire. A la différence de la grande majorité des tablettes venues de Babylonie et d'Assyrie, celles-ci ne retournent pas de haut en bas, mais de droite à gauche, ou au revers ».

Adressons d'abord à M. Pinches nos sincères félicitations de la belle découverte qu'il vient de faire dans la collection Spartali, qui ajoute un fleuron de plus aux armes honnêtement gagnées par un travail assidu et intelligent dans le département assyriologique du British Museum, depuis de longues

1. M. Pinches appelle « accadien » ce que les autres assyriologues nomment « sumérien » et qui pour les antisuméristes est une rédaction idéographique sans caractère linguistique.

années. Par suite des richesses inépuisables du trésor épigraphique confié à ses soins infatigables, la philologie assyro-babylonienne peut encore s'attendre à bien d'autres découvertes aussi importantes et aussi peu prévues. Nous avons pleine confiance dans l'activité de M. Pinches et nous nous réjouissons de tout cœur du beau succès qu'il vient de remporter. Nous lui exprimons surtout notre gratitude pour la diligence qu'il a mise à les rendre accessibles au public par un essai de transcription et d'interprétatation qui font grandement honneur à son expérience d'archiviste et à sa sagacité d'assyriologue. Il a été assisté dans cette tâche ardue par les lumières d'un vieux maître en assyriologie, M. le professeur Sayce, qui a contribué de son côté à introduire de précieuses améliorations dans la lecture et l'explication de beaucoup de passages obscurs. Nous lui apportons également le tribut de notre reconnaissance. De notre part, nous nous estimerions heureux si quelques-unes des remarques que nous consacrons à ces documents dans le travail présent avaient la chance de se trouver justes et de faire avancer en quoi que ce soit l'interprétation de ces textes curieux, qui, grâce à des observations très intentionnelles, communes à ces savants, semblent nous inviter d'office à nous occuper d'eux.

En effet, M. Pinches termine son intéressante introduction citée ci-dessus par des affirmations qui sont bien de nature à faire passer un froid glacial dans le dos des antisuméristes. Va encore pour « les textes en forme de listes expliquant des mots accadiens (= sumériens chez les autres assyriologues) », ces textes-là, nous les connaissons depuis les premières fouilles; ils ont servi de point de départ à la fameuse question de Sumer et d'Accad, et la transcription grecque ne met directement en danger aucune des deux thèses adversaires. La lame relative à Babylone, et conservée en grec seulement, ne trouble pas non plus la quiétude des mécréants en sumérisme, puisque, M. Pinches le dit lui-même, elle transcrit des phrases sémitiques. En revanche, la présence du fragment du texte *bilingue* interlinéaire et l'assertion que ces documents sont de la plus haute importance pour la philologie de ces *deux langues*, menacent bien de faire perdre le sommeil aux pauvres antisumé-

ristes et de soulever une exultation triomphante dans le camp de l'orthodoxie sumérisante.

Si M. Pinches foudroie ses adversaires dès le début de son article, M. Sayce leur administre un élégant coup de grâce à la fin du sien. Après avoir signalé, et tout le monde sera de son avis, que ces textes confirment le déchiffrement des cunéiformes et intéressent hautement, à la fois la prononciation du grec et du babylonien, ainsi que la paléographie grecque de cette époque, il ajoute cette observation éminemment méditée :

« On remarquera que les scribes de ces tablettes, ainsi que Bérose, ne doutaient pas de l'existence d'une langue sumérienne. Les caractères, dans les colonnes, ne sont pas traités comme des idéogrammes, mais sont placés précisément sur le même pied que les caractères sémitiques qui leur correspondent. » (It will be noticed that the writers of them, like Berossos, had no doubt of the existence of a Sumerian language. The characters in the cuneiforme column are not treated as ideographs, but are placed on precisely the same footing as the Semitic characters which correspond with them.)

Malheureusement les suméristes ont l'exultation facile, et l'imagination si vive qu'ils prennent leurs désirs pour des réalités. Cette qualité, dont je me garderai bien de méconnaître la valeur parce que, la plupart du temps, elle seule suffit a implanter, dans l'esprit des lecteurs confiants, les théories les moins justifiées, cette qualité, dis-je, qui suffit souvent à assurer un succès apparent et prolongé, est certainement très enviable, mais la science ne se laisse pas imposer par les conditions de tempérament ni par les considérations d'autorité ; elle exige qu'on lui présente des arguments qu'elle puisse discuter et juger en dernière instance. Au lieu de preuves, M. Pinches *affirme* que certains de nos textes sont des *bilingues* ; il répète donc simplement ce que les suméristes prétendaient dès le début sur l'apparence de textes analogues, prétention superficielle qui a provoqué la protestation des antisuméristes. La transcription grecque confirme, par surcroît, le déchiffrement des cunéiformes mais laisse le problème entier. Devant ces sortes d'assertions, les antisuméristes passent gaiement leur chemin sans s'arrêter un seul instant.

Ils sont, au contraire, obligés de s'arrêter après une courte surprise pour prendre au bond la balle que M. Sayce s'est décidé à leur lancer en bien visant. Voilà un argument, se disent-ils, examinons-le sérieusement ! Bérose ne doutait pas de l'éxistence de la langue sumérienne ; allons-nous obstinément refuser créance à un témoin indigène de cette envergure ? A leur étonnement, la balle qu'ils entendent siffler en sortant des mains de leur adversaire crève sous leur regard et se réduit en une petite fumée bleue. Ils ont beau fouiller tout ce qui reste des écrits de Bérose, ils n'y trouvent pas un traître mot sur l'existence de la langue sumérienne, sous n'importe lequel des jolis sobriquets qu'on lui a appliqués. Le savant sumériste a donc pris, comme nous le disions ci-dessus, son désir pour une réalité, ou, pour être plus exact, il a raisonné ainsi : « Puisque la langue sumérienne existe au delà de tout doute, Bérose, dont la compétence dans l'histoire de sa nation est notoire, n'a pu manquer de parler des Sumériens et de leur langue ; donc, il en a parlé effectivement ». Loin de se rebiffer, les antisumféristes admettent ce procédé d'argumentation qui leur va à merveille ; mais, en écartant la conclusion qui, outre qu'elle repose sur une prémisse non démontrée, est contraire aux faits, maintiennent fermement la conviction que Bérose ne se fût pas fait défaut de mentionner la grande nation des Sumériens et leur idiome civilisateur, s'il avait eu la moindre notion de leur existence. A l'opposé de M. Sayce, ils concluent que ces prétendus auteurs de la civilisation babylonienne sont le produit d'illusions philologiques, répandues par les premiers déchiffreurs des cunéiformes assyro-babyloniens. Cette conclusion est d'autant plus solide que, selon M. Sayce, les Sumériens et leur langue ont conservé leur existence particulière au moins jusqu'à l'époque des Achéménides et qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'ils aient subitement disparu à l'arrivée d'Alexandre. Ce n'est pas Bérose seul qui pouvait les connaître, mais toute la foule des écrivains grecs qui ont fait le récit de cette conquête, ainsi que les milliers de Grecs, établis en Babylonie, qui s'y sont maintenus jusqu'à l'époque des Sassanides. Si ces écrivains si avides de nomenclatures ethnographiques, les ont absolument ignorés, — et les écrivains antérieurs de toutes nationalités, épis-

tolaires d'El-Amarna, auteurs bibliques, Hérodote, etc., sont dans le même cas, — c'est indubitablement parce que les prétendus Sumériens ont brillé par leur absence. Les assurances contraires de nos honorables contradicteurs ne changeront pas cet état de choses.

Comme le malheur, l'erreur arrive rarement seule ; dans le cas présent, elle est accompagnée de deux autres erreurs d'un calibre peu banal. Trop absorbé par la préoccupation de tomber l'antisumérisme par des témoignages gréco-babyloniens autorisés, le savant assyriologue ne recule pas d'insinuer avant tout à ses lecteurs que le mot « idéogramme » a, sous la plume de antisuméristes, le sens d'un signe pictographique fait pour l'œil seul, conception qui selon lui est contredite par cette circonstance que, dans la transcription grecque, les caractères non sémitiques ne sont pas traités d'idéogrammes, mais transcrits à l'égal des mots sémitiques. J'ai peine à croire que M. Sayce ait volontairement donné un accroc à la vérité pour la gloire de son système. Dès l'an 1876, j'ai déclaré que les combinaisons « sumériennes » présentaient une rédaction *idéophonique*, c'est-à-dire, participant de l'idéographisme par le sens et du phonétisme par les lectures qui leur sont propres [1]. J'ai même donné, dans la même étude, une tentative d'étymologie sémitique de plus de deux cents signes du syllabaire [2]. En 1880, j'ai fait paraître en transcription hébraïque presque tout le IVe volume de Rawlinson, sumérien et sémitique, dans la disposition des originaux [3]; j'ai agi de même dans tout ce que j'ai publié jusqu'à ce jour en fait de mots ou de textes cunéiformes. N'est-ce pas pénible d'entendre, après vingt-huit ans de discussion sur la nature réelle du « sumérien », un savant comme M. Sayce m'attribuer la pensée idiote que les caractères « sumériens » ne se prononçaient pas, mais se lisaient par les yeux seuls? En 1883, j'ai même montré que les lois *d'euphonie* qui dominent

1. *Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babylonienne* (Paris 1876), p. 174-176.

2. *Ibidem*, p. 178-228 (les valeurs attachées aux signes) et 221-256 (les racines sémitiques de ces valeurs).

3. *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*. Paris, Maisonneuve.

les formes prétendues sumériennes étaient les mêmes que celles de *l'euphonie sémitique* en général[1]. Donc, de deux choses l'une : ou M. Sayce n'a jamais lu mes écrits, ou bien il les a lus, puis perdus de mémoire. Pour l'honneur de ce savant estimable, je préfère admettre la seconde alternative[2]. Mais, dans un cas comme dans l'autre, cette manière de polémiser rappelle par trop les ruades mal assurées de la sage autruche; j'aurais mieux aimé les crocs et les griffes du lion. En laissant panser mes blessures, j'aurais au moins eu la satisfaction de faire faire quelques progrès à la question scientifique, qui célébrera bientôt son trentième anniversaire.

En second lieu, M. Sayce semble attribuer l'origine de la transcription grecque à des Hellènes de race. Il espérait même surprendre le copiste grec en flagrante inexactitude (p. 122-123). M. Pinches, probablement inspiré par le savant professeur d'Oxford, est beaucoup plus explicite, car il parle du transcripteur grec (the Greek transcriber, p. 110). A propos d'un signe dont il sera question plus loin, le même auteur (p. 113) admet (assume) que le scribe fut un Grec et il le motive dans la note suivante : « Un Babylonien natif n'aurait pas eu besoin d'une transcription de mots babyloniens et accadiens en caractères grecs, et il est fort peu vraisemblable que le scribe ait été un Babylonien héllénisé, apprenant sa propre langue au moyen de l'alphabet grec, qui lui en eût donné la véritable prononciation. » Comme M. Sayce ne modifie rien à cette appréciation, ainsi qu'il le fait au sujet de points beaucoup moins importants, on ne se trompera pas en admettant qu'il partage cette opinion. Celle-ci ne peut cependant pas se défendre : Un Grec de race ne se serait pas contenté de la transcription seule; il y aurait ajouté la traduction des mots transcrits, sans laquelle la lecture de l'écriture étrangère est dénuée de toute valeur pratique. Par contre, un Babylonien

1. *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 260-261.

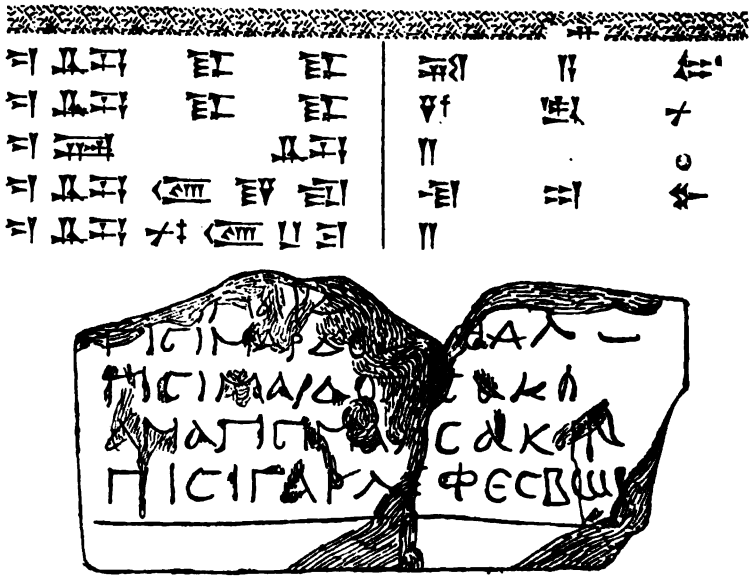
2. Le malentendu a peut-être germé dans l'esprit du savant anglais par l'énoncé de certains assyriologues allemands qui admettaient la possibilité que les inscriptions de Gudéa se fussent lues en sémitique, comme les mots araméens en pehlevi qu'on remplaçait par des mots persans, ce qui est d'ailleurs inexact.

studieux sachant en même temps le grec, trouvait dans l'alphabet précis des Hellènes, un précieux auxiliaire pour mieux fixer la lecture des textes cunéiformes, si encombrée de caractères polyphones, et surtout la lecture des groupes idéographiques, qui devient absolument impossible à défaut de gloses explicatives. Une considération aussi élémentaire, je le répète, n'aurait pas échappé à ces savants sumériste s'ils n'en étaient pas détournés par la préoccupation d'administrer le coup de grâce à leurs adversaires.

Passons maintenant aux tablettes mêmes qui nous ont fourni l'occasion de dissiper les erreurs qui menaçaient de se perpétuer parmi les orientalistes et les historiens trop confiants. Encore que leur valeur intrinsèque soit grandement au-dessous de ce qu'avaient rêvé leurs éditeurs, puisqu'elles ne font que confirmer les déchiffrements connus, ces inscriptions attirent notre attention par divers autres points, qui demandent à être mieux élucidés que dans les premiers essais.

EXPLICATION DES TABLETTES

N° 1.



1 ΓΙCIMAPΔOMΘAΛ
2 ΓΙCIMAPΔOMCAKIN
3 AMAΓΙCIMAPCAKIN
4 ΓΙCMAPΛEΦECBΩP[ΛAΦ]

1	iṣ(giš) gišimmar dumu dumu	ta-a-lum	γισιμαρ δυμ θαλ
2	iṣ(giš) gišimmar dumu dumu	ša kin-nu	γισιμαρ δομ σα κιν
3	ama iṣ(giš) gišimmar	][	αμα γισιμαρ σα κιν
4	iṣ(giš) gišimmar lipiš burra	la-ab-bu	γισιμαρ λεφες βωρ [λαϐ]
5	[iṣ(giš) gišimmar nu lipeš habba	][	γισιμαρ νο λεφες χαϐ λαϐ]

Le côté cunéiforme a été comparé par M. Pinches avec la tablette du Louvre cotée AO, qui offre les variantes que voici : les signes *ša* (l. 2 *b*) et *nu* (l. 5 *a*) manquent, et le signe *lum* (l. 1 *b*) est remplacé par *lu*. Au sujet de l'explication, je crois pouvoir différer en partie de celle admise par les éditeurs.

A la ligne 2 de la colonne phonétique, le relatif *ša* indique la synonymie des mots : *tâlum* (r. תאל) (qui équivaut à) *kinnu* (r. קנן); il n'y a donc aucune raison pour les distinguer. Les deux désignent le très jeune palmier, d'après le sens du groupe idéophonique *gišimmar dumu-dumu*, « palmier jeune-jeune ou petit-petit. — Au lieu de *lab-bu* on peut transcrire *lap-pu*.

La transcription grecque montre quelques particularités instructives. L'idéogramme déterminatif du bois *iṣ* ou *giš* n'est pas rendu. Les lettres doubles ne s'écrivent qu'une fois au milieu des mots : γισιμαρ (3 fois) pour *gišimmar* ; en fin de ligne, le redoublement de la consonne finale est peut-être indiqué par un trait horizontal : θαλ- pour θαλλ. Sur le côté idéographique, ce trait semble indiquer le redoublemement de la syllabe : δο- pour δοδο ; δομ- pour δομ δομ, où, faute d'espace, il est mis sur le M ; aux lignes 2 et 3 de droite, il est effacé, mais il paraît encore subsister au-dessus du P (l. 4) sur la première photographie. Après le P de BΩP, je reconnais encore le tracé d'un Λ qui doit être celui de ΛAB ou ΛAΦ = *labbu* on *lappu*.

Dans la transcription des idéogrammes, il importe de noter que la forme ΓΙCIΓAP, lue par M. Pinches à la 4e ligne, me paraît plus vraisemblable que celle de ΓΙCIMAP, en supposant l'effacement du jambage droit ; le M a dans ce texte la ligne supérieure creuse et non pas droite comme celle du Γ. L'exis-

tence simultanée de *gisi-mar* et *gisi-gar* est conforme à la règle générale que, souvent, le signe syllabique qui contient un *m* peut aussi se prononcer avec un *g* : *mi* et *gi*, *mal* et *gal*, *am* et *ag*, etc. Si un nouvel examen de la tablette confirmait l'originalité du γαμμα, nous aurions en même temps la confirmation d'un sentiment qui m'est venu depuis des années, et suivant lequel *gišimmar* serait composé de *gišu*, « bois » (aram. קיסא), et de *ammaru*, « enclos, comble, satisfaction d'un désir », nom qui, pour la signification matérielle, est synonyme de *igaru* (Delitzsch, H. W. B. art. אגר et אמר).

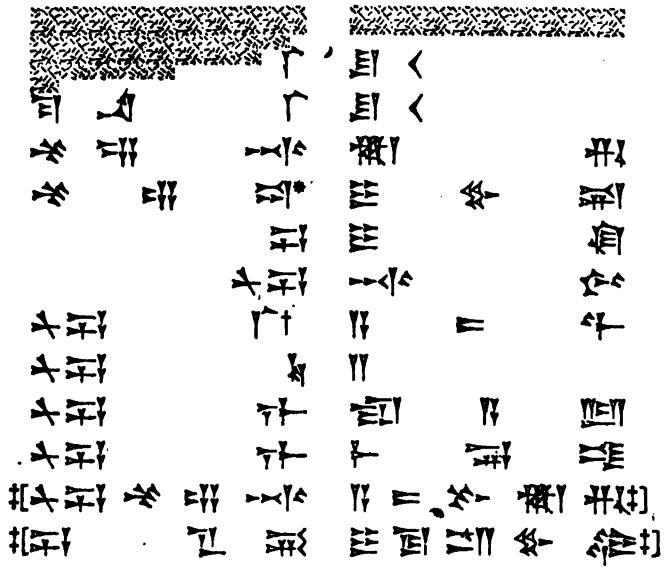
Après le palmier femelle, idéogramme *ama* (de *amtu*, « servante », héb. אָמָה), vient le palmier *lipiš bur-ra*, « pousse-produisant ». Le caractère qui se lit *lipiš* consiste dans la combinaison de *lid* + *lib* ou *lipiš*, dont les premiers phonèmes dérivent des synonymes *lidu* (r. ילד) et *lib-bu* (r. לבב), « cœur, enfant »; le dissyllabe *lipiš* est, à son tour, composé de *li*(*b*) + *piš* ou *pêš*, dont le second élément est une des lectures de *lib*, et se ramène indubitablement à la racine פוש, « produire avec abondance, multiplier », dont le nom *pêšu*, « enfant », non encore constaté jusqu'à présent, rappelle l'araméen רביא (ou רוביא), « jeune enfant », de רבי, « multiplier, abonder ». Enfin, le dernier idéogramme se rattache au vulgaire *bûru* = *binu*, *biru*, « jeune pousse, enfant ». Et toutes ces combinaisons multiples n'ont d'autre but que d'expliquer le mot réel, *labbu*, simple variante vocalique de *libbu* ou *lîpu*, qui ont en commun le sens de « pousse, rejeton, enfant » ! Il faut fermer les yeux pour ne pas voir qu'une agglomération aussi lourde de synonymes multiples n'est pas l'expression d'une langue réelle.

N° 2.

CÔTÉ BABYLONIEN

1	ma-na-lal	]] u	un abreuvoir
2	mu-un-bal	ih-ri	il a creusé
3	mu-un-du	i-pu-uš	il a fait
4	e	i-ku	un canal
5	pa	pal-gu	un canal

6 pa lal	a-tap-pi	un canal
7 pa sig	𒁹	*idem*
8 pa šit	ra-a-ṭu	un canal
9 pa šit	me-tir-tum	un canal
10 [pa mu-un bal	a-tap-pu ihri]	[un canal il a creusé]
11 [e sig-ga	i-ku is-pu-uk]	[le canal a débordé]



CÔTÉ GREC

1 ΜΑΝΑ]Λ ΜΑΝΑΛ	[μανα]λ μαναλ
2 ΜΟΝΟΒ]ΑΛ ЄϽϽЄΙ	[μαν]αλ εϽϽει
3 . . . ΑΙΦΟϹ	. . . αιφος
4 [Η] ЄΙΧ	[η] ειχ
5 ΦΑΛΑΓ	φα φαλαγ
6 ΦΑΛΑ[Α]ΘΑΦ	φαλα αθαφ
7 ΦΑϹЄΚΑΘΑΦ	φασεκαθαφ
8 ΦΑϹЄΙΘΡΑΤ	φασειθαθαφ
9 ΦΑϹЄΙΘΜΙΤЄΡΘ	φασειθμιτερθ
10 ΦΑΜΟΒΑΛΑΘΑΦ ЄϽ]ϽЄΙ	φαμοβαλαταφ εϽϽει
11 ЄΚЄΙΧΧΙϹΦ	εκειχχισφ

Ligne 1. Notons d'abord quelques lectures à corriger. Cette ligne ne peut pas être complétée à gauche par MANAAA]A, comme le fait M. Pinches, mais par MANA]A, car le signe *lal*, *la*, est réduit à *l* seul, par suite de l'apocope régulière de la voyelle finale. Grâce à cette circonstance, le phonème idéogra-

phique a le même son que le mot phonétique, dont il dérive d'ailleurs par la voie artificielle du calembour : *ma-na-lal*, « mine, valeur, prix d'argent (héb. מָנֶה), plein (rapportant) ». Le mot babylonien *manâlu* répond à l'arabe مَنْهَل, qui a dû exister aussi en hébreu sous la forme identique מִנְהָל, « réservoir d'eau naturel dans les prairies » (r. נהל, « mener le

troupeau à l'abreuvoir »). Cf. la locution על מי מנחות ינהלני (Psaumes, XXIII, 2). Je ne comprends pas comment la lecture *manal* a pu échapper aux éditeurs, il est vrai qu'elle administre un coup formidable au système sumérophile. Mais d'où vient la transcription [MOY]NAAAA... fournie par M. Sayce?

Ligne 2. Le texte cunéiforme a *mu-un-bal*, non *mu-un-pal* (Pinches), la syllabe *pal* aurait été rendue en grec ΦΑΛ, comme c'est le cas dans ΦΑΛΑΓ pour *palgu*, et partout ailleurs où *p* est représenté par Φ. Dans la ligne grecque correspondante, il faut également compléter [MONO (non MOYNO! S.) B]AA (non Π]AA! S.).

Le mot suivant est épelé en cunéiforme *iḫ-ri*, « il a creusé », du verbe connu חרי, « creuser ». Dans la transcription grecque, la consonne *ḫ*, ח, est rendue par deux demi-cercles ouverts à droite, et surmontés chacun d'un petit demi-cercle ouvert en haut; la syllabe ЄP suit immédiatement, et je suis bien embarrassé de dire comment MM. Pinches et Sayce ont pu lire ЄI, qui forme une ligature toute différente aux lignes 3, 8, 10 et 11; même la boucle du P a laissé quelque trace, et il devait ressembler à celui qui figure à la ligne 7. Il faut donc lire ЄƆƆЄP = *iḫir* pour *iḫr* privé de sa voyelle finale; l'intervention de la voyelle allégeante, notamment *i* (= Є) après *i* (= Є), se répète à la ligne 5 dans ΦΑΛΑΓ pour ΦΑΛΓ, où cette voyelle est un A en harmonie avec l'A qui précède. Cette loi de l'attraction des voyelles, commune aux phonèmes idéographiques et aux mots babyloniens réels, a été établi par moi, dès 1883, comme un trait également caractéristique de l'hébreu et de l'araméen biblique. J'en ai parlé tout récemment, mais j'enregistre avec satisfaction la confirmation éclatante qui lui est donnée par la transcription grecque de nos tablettes. J'incline à penser avec M. Sayce que le signe Ɔ dérive du P, dont la haste séparée de la boucle et réduite à un petit demi-cercle, a été placée au-dessus de la boucle. S'il en est ainsi, le redoublement du signe indiquerait le son d'un *r* fort gressayé, équivalant au son de l'arabe *ghaïn* (غ), et différent du *kh* ou le X grec. Rappelons à l'appui les compléments comme *lah-ga*, et des échanges comme *ga* et *ha* dans l'indice du subjonctif idéophonique.

Ligne 3. Au groupe idéophonique *mu-un-du* répond le verbe i-pu-uš = *ipuš*; sur le côté grec ce verbe est transcrit ΙΦΟC; rien à redire, bien que l'*i* eût pu être aussi exprimé par Є; du groupe idéophonique, il ne reste que la dernière lettre qui est sans nul doute un A, et non pas un Δ comme M. Pinches l'admet dans le but d'y trouver la consonne de *du*. Est-ce l'effet d'une méprise du scribe qui a lu A au lieu de Δ sur son modèle? Faute de mieux, je m'y résigne provisoirement, car la supposition d'une orthographe ΑΙΦΟC pour ΗΦΟC est sans exemple dans nos textes, et, de plus, la place manquerait au groupe trisyllabique ΜΟΝΟΔΟ qui doit précéder. Ajoutons cependant que le signe *du*, ainsi que le signe ordinaire *kak*, peuvent avoir en dehors des valeurs connues *ru* et *du* encore une autre valeur commençant par *a*.

Ligne 4. Après l'idéogramme simple *ê* vient le mot phonétique *iku*, « canal »; le côté grec, brisé à gauche, a perdu un Η du début et n'a conservé que la transcription ЄΙΧ, où l' *i* long est rendu par ЄΙ, et le *k* privé de la voyelle par l'aspirée Χ; c'est la règle dans nos textes.

Ligne 5. L'idéogramme est encore le signe *ê*, mais précédé du signe *kur* ou *bab*; nous en reparlerons plus loin; le complexe se lit *pa*, ce qui permet de compléter ΦΑ au début de la ligne grecque. Son équivalent phonétique est écrit *palgu*, un autre mot pour canal (héb. פֶּלֶג, aram. פְּלַגָּא). En raison de l'apocope finale, on prononçait *palg*, et avec la voyelle moyenne auxiliaire *palag*, absolument comme le פֶּלֶג hébreu, selon la vocalisation dite babylonienne פַּלַג; cette lecture est strictement rendue ΦΑΛΑΓ dans la transcription grecque.

Ligne 6. Elle offre un troisième synonyme de « canal », dont la désignation idéographique se compose du dit phonème *pa* et du signe *la(l)*, « plein, productif », et exprime le mot vulgaire *atappu*, prononcé *atapp*; de là, avec des aspirées, le grec ΑΘΑΦ; j'ai conjecturé plus haut la présence primitive d'un trait de réduplication du Φ, simplement comme une possibilité.

Ligne 7. Un autre idéophonème pour *atappi*. Il se compose de *pa* (= *palgu*) et *sig*, *šig* (probablement tiré de *šaqû* שקי),

« abreuvoir »; cf. héb. שִׁקּוּי, « liquide buvable, boisson »; l'identité sémantique avec *atappi* est notée par le signe ||, « *idem*, le même ». Notre étymologie est fortement corroborée par la transcription grecque CEK et non par CEΓ, comme on l'aurait si le *g* était radical. En règle générale, le ק se prononçait *g* chez les Babyloniens, avant les voyelles, mais, à la fin des syllabes, il a pu conserver le son dur primitif. On voit dans tous les cas que le scribe était conscient de l'origine du phonème. L'écriture grecque manquant d'un signe d'identité, le mot AΘAΦ a dû être répété en toutes lettres.

Ligne 8. Idéophonème équivalant au mot réel *râṭu* (héb. רַהַט, « conduit d'eau »), synonyme à peu près des autres mots pour canal. Il est composé de *pa* et de *šît*, dont l'origine reste encore obscure, cependant la racine *šatû* (שָׁתָה), « boire », conviendrait dans le cas présent qui nous offrirait un parallèle à *šiq* de la ligne précédente. Transcription régulière en grec ΦACEIΘ, PAT où le T dur rend le ט sémitique comme c'est l'usage dans les Septante; la voyelle finale est supprimée.

Ligne 9. Idéophonème identique rendant un cinquième synonyme pour « canal ». Ce mot est épelé en cunéiforme *meṭîr-tu*, probablement dérivé de מטר, « pleuvoir », d'où l'hébreu מָטָר et le babylonien *meṭru*, « pluie »; le mot *meṭirtu* en serait la forme féminine. La transcription grecque copie littéralement MITEPΘ, sans voyelle intercalée, la syllabe EPΘ étant facile à prononcer.

Ligne 10. Reprise du verbe « creuser » avec *atappi* comme complément direct, et, cette fois, *pa* seul, sans l'association de *lal* qui figure à la ligne 6, preuve évidente qu'il n'y fonctionnait que comme un complétif peu nécessaire. Le grec transcrit avec une exactitude remarquable ΦA M[ON]O BA[Λ], AΘAΦ (avec un seul Φ faute de place) EÖÖEP; le O intercalé après le N a visiblement pour but d'empêcher que le complexe NB soit prononcé MB comme l'exige la phonétique grecque.

Ligne 11. Reprise du phonème de *iki*, le premier terme pour canal (l. 5), employé comme sujet du verbe *šapaku*

(héb. שפך, « verser, déborder, inonder »), dont le phonème écrit *siga* peut bien n'être que la forme analytique de *sig* (l. 7). La transcription grecque se rétablit facilement [Η C]ЄΚ ЄΙΧΧ ΙCΦ[ΟΧ], où le redoublement du Χ dans ЄΙΧ est sans aucun doute le résultat d'une distraction de la part du scribe.

N° 3.

(CÔTÉ GREC, SEUL CONSERVÉ)

	. . . . .	. . . . .
1	ΡЄΙCΑΘCΑΡ	risat sar
2	ΒΑΒΙΛCΟΒΑΘΑΡ	ba bil şubat ar. .
3	ΒΑΒΙΛCΟΒΑΘΑΒΑ (?)	ba bil şubat aba (?)
4	ΒΑΒΙΛΗC(?)ΥΚCΑΥΡ	ba bil ês (?) uk ša ur
5	ΒΑΒΙΛΝΩΡCΑΥΡ	ba bil nûr ša ur*
6	ΒΑΒΙΛΜΑΡΧΑΦ (?)	ba bil mar kap (?)
7	ΒΑΒΙΛΝΙ . Є	ba bil ni . i . .
8	. . . . ЄΚΒΑΒΙΛ	. . . . ik ba bil
9	ΝΒΙΘΑΝ . .	. . . n bit an . .
10	Β]ΑΒΙΛΑΡЄΙCΑ	ba bil ariša
11	[Θ . . ΒΑΒΙΛΑCΑΙ (?)	t . . ba bil asai (?)

Ligne 1. Le groupe ΡΕΙCΑΘ manque d'un Α initial, comme on le voit par la forme ΑΡΕΙCΑ (l. 10), dont le Θ est placé sur la ligne suivante, actuellement effacée. Cette circonstance atteste la présence d'au moins une ligne au-dessus de celle-ci. La dernière lettre visible ressemble à un Ρ qui pourrait être suivi d'une ou deux lettres. Sur l'explication de ce mot, voyez la ligne suivante.

Ligne 2. D'ici jusqu'à la ligne 11 revient constamment le groupe ΒΑΒΙΛ, dans lequel les éditeurs ont cru reconnaître le nom de la ville de Babylone, en cunéiforme *Ba-bi-lu*, héb. בָּבֶל, ce qui les a conduits à voir dans ce document un hymne en l'honneur de Bel-Merodach, le patron divin de cette ville. Il est bien difficile d'y souscrire par cette raison péremptoire que le caractère général de nos tablettes a seulement un but didactique, savoir celui d'enseigner la lecture correcte des idéogrammes. Or, le nom de Babylone, en idéogramme, n'est pas ΒΑΒΙΛ, mais *tin-tir*, *ka-dingir*, et d'autres épellations connues. Il me paraît plus probable que le groupe susmentionné représente un complexe idéographique possédant un nombre considérable de significations. La base de la méprise que je viens de signaler repose sur plusieurs lectures et interprétations dont il est aisé de démontrer l'inexactitude.

M. Sayce nous prévient que les commencements des lignes sont perdus (the beginnings of the lines are lost); dans ce cas, il doit manquer presque la moitié de la tablette gauche. C'est possible; la photographie n'offre pas un moyen d'appréciation suffisant; il faut voir le fragment de l'original. Mais il se peut aussi que ce sentiment ait été suggéré au savant éditeur par le manque de l'Α dans ΑΡΕΙCΑΘ, au début de la première ligne; alors je préférerais supposer que l'Α formait la fin de la ligne supérieure aujourd'hui disparue. J'y incline d'autant plus fortement que l'alignement si régulier du groupe ΒΑΒΙΛ sur six lignes consécutives fait présumer qu'il n'y avait pas d'autres mots à gauche de ce groupe. Il est vrai que ce même groupe se trouve au milieu des lignes 8, 10 et 11, mais il ne faut pas oublier que le déplacement peut provenir de ce que les termes explicatifs phonétiques, ne pouvant trouver assez de

place sur leur ligne respective, ont dû enjamber la ligne suivante.

Conformément à sa théorie, M. Sayce croit voir dans *arîsat sar* les mots *ar-iśat-śar*, « rejeton (offspring ?) du feu », expression qui, à la ligne 10, est suivie de *sar(ru)*, « roi ». Le cas est nouveau ; c'est la première fois que nous entendons dire d'un dieu babylonien qu'il est le fils ou le rejeton du feu ; mais que peut vouloir dire « feu du roi » ? Mystère. Le mieux sera de sortir de cette voie nouvelle. APEICAΘ est un seul mot répondant au babylonien *aristu*, souvent employé dans la composition *ṣubat aristi* pour désigner certain vêtement supérieur (H. W. B., p. 139). La disparition des lignes précédentes nous laisse dans l'obscurité relativement à la liaison de la phrase, mais nous descendons de la région mythologique en plein domaine des marchands d'habits ; c'est moins poétique, je le reconnais, mais beaucoup plus utile.

Ligne 2. Au premier aspect, on est tenté d'identifier COBAΘ avec *śubat*, état construit de *śubtu*, « demeure » (r. ישב) ; puis, le mot presque homophone *ṣubat*, état construit de *ṣubatu* (r. צבת), « vêtement, habit », vient aussi à l'esprit. Étant certain que la dernière lettre est visiblement un P et non pas un B, comme l'admet M. Sayce, par analogie avec le dernier mot de la ligne suivante, la possibilité se présente de lire COBAΘ APEICAΘ, et on obtiendrait une conformation entière de notre seconde interprétation du mot COBAΘ à la ligne précédente. Je m'arrête à cette idée, sauf réserve. Quant à savoir si les mots *ṣubat aristi* (COBAΘ APEICAΘ) fournissent l'explication des phonèmes idéographiques *ba bil* (BA BIA), il faudrait connaître d'abord leur modèle cunéiforme, ensuite être sûr qu'ils ne sont pas précédés d'autres idéogrammes. Si la négative était réelle, on pourrait faire quelque tentative pour résoudre ce problème. Voyez les remarques relatives aux lignes 4 et 5.

Ligne 3. Le dernier groupe semble être AB avec une perte de deux lettres que je ne me charge pas de restituer.

Ligne 4. M. Sayce transcrit HMYK CAYC = *emuq samê*, qu'il traduit « la profondeur du ciel » (the depth of heaven), expression qui serait évidemment (evidently) un attribut de

Bel-Merodach. A mon sentiment, le poète babylonien aurait dû imaginer quelque chose de mieux pour qualifier le dieu protecteur de l'immense capitale. Il y a plus, je ne trouve sur la photographie ni le M de HMYK, ni le Є de CAYЄ; il me paraît aussi que *êmuq* ne signifie jamais « profondeur » en babylonien, mais uniquement « force, puissance ». Le premier mot reste douteux. Peut-être la forme semblable à C, qui suit le H, permet de supposer un Θ, et nous avons ici un nom *êtuq* (עתק), synonyme de *mêtiq*, ét. const. de *mêtiqu*, « marche en avant, avancement », complété par CAYP = *ša urri*, « du jour ». S'il en est ainsi, nous aurons une bonne correspondance avec le phonème BIΛ, qui exprime en effet le mot *urru*, « jour » (Brünnow, 4599).

Ligne 5. Équivalence des plus remarquables qui corrobore d'une manière absolue le caractère idéographique du groupe BA BIΛ. Au lieu de NωP CAYH = *nûr-šamê*, « lumière du monde (?) », nous lisons NωP CA YP, *nûru ša urri*, « lumière du jour ». Ce dernier mot est figuré à la ligne précédente par BIΛ; il en doit être de même dans notre passage. Il s'ensuit que l'idée de lumière réside dans le phonème BA. Or, dans la rédaction idéophonique, on a deux signes qui comportent la lecture *ba* : le signe ordinaire 𒁹, et le signe 𒀭, *bar*, qui se lit par syncope *ba* (cf. nos noms de lettres, *a* pour *alf*, *bé* pour *beth*; *dé* pour *delt*, etc.), mais, tandis que le caractère ordinaire n'est pas usité comme idéogramme de lumière, le second caractère est formellement expliqué par *namaru*, « briller, luire » (Br., 1725), *šamšu*, « soleil » (Br., 1802), et *išatu*, « feu » (Br., 1823). Nous sommes ainsi assuré que notre complexe idéophonique était, sur la tablette originale, 𒀭 𒁹𒁹, et non pas 𒁹 𒁹𒁹.

Ceci démontré, nous sommes en mesure de restituer avec une vraisemblance suffisante les phonèmes qui précédaient le mot A]PЄICAΘ de la première ligne. Son modèle babylonien *arištu*, synonyme de *êrištu* et *êlûtu*, « haut, supérieur », est rendu par *bar-ra* dans le complexe *ku bar-ra* = *ṣubat êlûti* et *ṣubat êrišti*, « vêtement supérieur » (Br. 1918-1919), où *ku* (avec plusieurs valeurs) répond à *ṣubâtu*, « vêtement ». Les termes *ṣubat êlitum* (= *êlûtu*) et *ṣubat arišti* ont pour équiva-

lents *ku bar-ra si à-lal* et *ku si-il-lal* Et cependant l'équation *ku-bar-lu* = *bar-lu* = *ṣubâtu*, *kusitu* (כסות), « vêtement » (Br., 1941-1942), nous apprend que l'absence du déterminatif *ku* laisse persister la conception de « vêtement ». La même chose se passe aussi dans le terme courant *pardessus*, abrégé de « vêtement qu'on porte par-dessus les autres ». Cela vient à dire que le phonème *ba(r)-bil* pouvait signifier à la fois « supérieur » et « vêtement supérieur », sans même avoir besoin de s'associer l'idéogramme *ku* dans la dernière éventualité. On peut donc présumer que la partie manquante contenait les lettres [BA A]PEICAO à la première ligne, et [XY] (?) BABIA aux deux lignes suivantes.

Ligne 6. Par suite de l'effritement du côté droit, on ne distingue que les lettres MAPXA ; les traces suivantes sont lues ON (?) par M. Sayce ; j'ai un miroitement de Φ. Quelle que soit la lecture réelle, je reconnais dans MAP le mot babylonien *mâru*, « fils, enfant », valeur qui est effectivement particulière au signe ⊹ (= *biru*, *maru* et *mirinu*, Br., 1740, 1768 et 1769) ; le mot XA[ΦAP] = *kaparru*, « serviteur de berger », conviendrait au besoin, mais ce n'est qu'une conjecture lointaine.

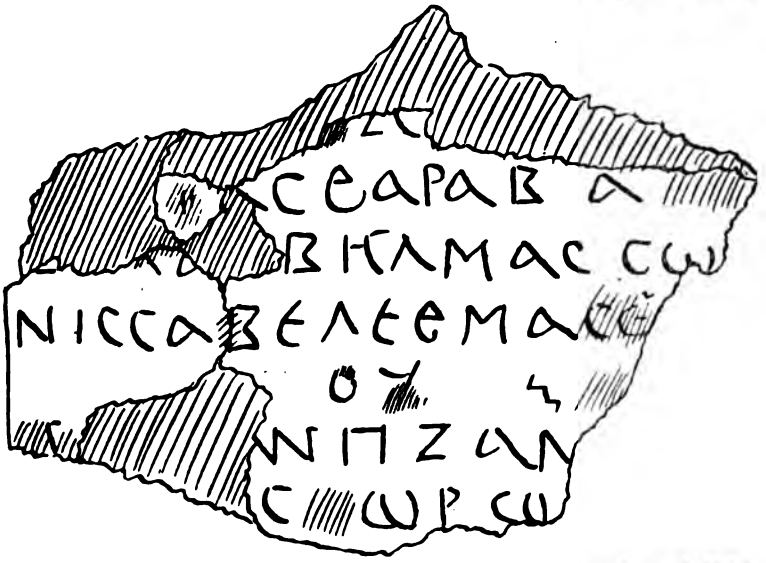
Les lettres visibles de la 10e ligne : N (ou AI) BIOAN . A (?) semblent contenir le mot BIO = *bîtu*, « maison, temple » ; le dieu serait-il AN[O] = Anû? La ligne 11 répète les deux mots de la première ; le reste est trop fragmentaire pour qu'on puisse y trouver rien qui vaille.

N° 4.

(MUSÉE DE BERLIN, COMMUNIQUÉ PAR LE Dr MESSERSCHMIDT)

. . . ACOAPABA . . .
. . . BHAMACCω
NICCABEAEOMACE (?)
OY . . .
AN (?) ΓIZAN (?)
. . . C . ωPω (CO?)

Les trois premières lignes offrent seules quelques mots reconnaissables. M. Sayce les traduit rapidement : « C'est évidemment « Istar de Babil », « Bel l'administrateur » (*massu*) et « Belit l'administratrice ». Dans la ligne 3, je suggérerais que ***nissa*** est ***nisu*** ou *nesu*, « esprit », et que le passage vient d'un texte magique [Esprit] d'Istar, » etc. » (This is evi-



dently « Istar of Babil », « Bel the steward (***massu***) and Bilit the stewardess ». In line 3 I would suggest that *nissa* is ***nisu*** or ***nesu***, « spirit », and that the passage comes from an incantatory text, -[Spirit] of Istar », etc.) L'auteur a cependant quelque scrupule au sujet de la voyelle initiale et de la chuintante du nom de la déesse, il ajoute donc la curieuse remarque que voici : « Il est important de noter que la voyelle initiale de ***Istar***, ou plutôt ***Istaru***, est ***a*** comme en chananéen, et qu'il n'y a pas de différence entre la prononciation du *s* (*samek*) et *ś* (= ***shin***, *śin*). Il n'y avait réellement pas de *sh* (= *ś*) correspondant à ***kh***, ***ph***, et ***th***. »(It is important to notice that the initial wowel of ***Istar***, or rather ***Istaru***, in an ***a*** in Canaanitish, and that there is no difference betwen the pronounciation of *s* (***samech***) and *ś* (***shin***). There was in fact no ***sh*** corresponding with ***kh***, ***ph***, and ***th***.)

La suggestion qu'il s'agit d'un texte magique est très probable; la mention de Bel et de Belit y convie directement. Sur l'explication du détail, je suis obligé d'être en désaccord avec le savant assyriologue anglais. J'ignore le mot *massu*, « administrateur » (steward), lequel aurait été transcrit MAC, avec syncope de la voyelle finale qui est de règle dans nos extes. Je ne saurais accepter davantage pour la même raison que la transcription NICCA soit pour *nišu* : la réduplication du C et l'adjonction du A s'opposent à une pareille identification. Mais je reste stupéfié devant la haute science linguistique du scribe gréco-babylonien. Dans la langue du pays, le nom de la grande déesse se prononçait *Ištar* (où se trouve l'orthographe *Ištaru* ?), il a toutefois transcrit ACOAPA avec un *a* initial, parce qu'en *Phénicie* on prononçait de la sorte! Il a donc été exactement initié aux arcanes phonétiques des célèbres écumeurs de la Méditerranée. Soit; découvrons-nous devant ce talent exceptionnel que nos modestes tessons révèlent à l'admiration des générations futures! Mais le savant parrain a oublié de nous faire savoir d'où son grand protégé a tiré le A final de nom divin ? Serait-ce, par hasard, de la forme araméenne préhistorique עַשְׁתֹּרָא, qui va si bien avec le *Astaru* babylonien connu de l'éditeur? Pour un scribe aussi ferré sur les gloses infiniment plus compliquées de la langue préhistorique des sumériens, une connaissance approfondie du paléo-araméen n'aurait en somme rien d'extraordinaire. Nous aimerions toutefois être mieux fixé sur ce point.

Des assyriologues plus terre à terre procéderont, je crois, d'une manière un peu différente. Pour eux, les lettres ACOAPAB forment un groupe indivisible, savoir la 5e forme verbale *ifteal* (I, 2) de *šarâbu*, donc *aštarab*, vocalisé comme *aštakan* de *šakanu*. L'existence de ce verbe est garantie par la liste des synonymes de *alâku* (H. W. B., 69). Quant à la signification de « aller, marcher, se diriger », elle me paraît se confirmer en plus par l'arabe سرب, « suivre un chemin, aller librement, pénétrer » ; ACOAPAB veut dire « je vais, je me dirige » ; le A qui suit peut bien être la première syllabe ou lettre de ANA ou AN (*ana* ou *an*), « à, vers », mais ceci importe peu.

En ce qui concerne le groupe MACCω, on y reconnaît la contraction régulière de *massu* pour *matšu*, « son pays » ; les compositions BHΛ MACCω et BΕΛΕΘ MACCω = *bel massu* et *belit-massu* signifient respectivement « le seigneur de son pays » et « la dame de son pays ». Nous ne pouvons connaître le contexte où ces mots cadraient dans le texte primitif, il est certain qu'aucun nom propre de divinité ne se trouve dans notre fragment.

N° 5.

ΛIC	lis
ΦA ΛIC	pa lis
XΕIΘ	kit
CA ΠA ΛIC	sa pa lis
A	a
ΔOX	mar]duk (?)

Fragment trop petit pour en dégager quelque chose de remarquable. Le trisyllabe CAΦAΛIC ne saurait être *šapalis* pour *šapliš*, « en bas » (below, P.). Pour M. S., les deux dernières seraient ΦAΛIΓ pour ΦAΛAΓ = *palgu*, « canal » ; par malheur, la lettre finale n'est pas un Γ, mais un C, au sommet prolongé comme presque tous les C finals de ces tablettes. L'idée que ce sont des idéogrammes ne serait pas impossible. XΕIΘ, en supposant la syllabe isolée, a l'air d'être *kitu*, « part, fin » ; Δ(?)OX peut être la fin de [MAP]ΔOX, « Marduk », nom divin connu.

N° 6.

(COPIE DE M. SAYCE)

. . . . . .

1 AI
2 AXMOY
3 ACAP
4 NAMONXOYXωT . .
5 ACHPOΦC
6 ONXOPOY

La copie n'inspire pas une confiance absolue, M. Sayce n'ayant pu retrouver ce fragment pour reviser sa première lecture.

1. Il se peut que AI soit la transcription de *aa*, « non, que non » ; une ligne idéographique a pu précéder.

2. Ce groupe certainement idéographique supporterait la division [?] AX-MOY = *ah-mu* = . *ua* ou *iya*, « mon... » et *ah* se compléterait convenablement *laḫ* = *sukallu*, « serviteur, ministre ». Cependant il est aussi possible d'envisager AXMOY comme un bloc inséparable et de le compléter par MA. En effet, *aḫ-mu-ma* répond aux verbes phonétiques *surrû*, « mettre en œuvre, inaugurer », et *šakanu*, « faire travailler » (Br., 8308, 8309).

3. Impossible de savoir si A appartient au mot précédent ou s'il doit être joint à la syllabe CAP qui suit pour former le mot réel *ašar* = *ašru*, « lieu, endroit ».

4. Le dissyllabe NAMON rend la graphie *nam-mu-u*[*n*] du côté cunéiforme (Sayce); le groupe suivant est demeuré inexpliqué. Je crois pouvoir en relever la première syllabe XOYX, dans laquelle je reconnais le phonème écrit ordinairement *mi-mi-(ga)*, dont les gloses indiquent la lecture *kukki*. Il équivaut aux synonymes *da'mu*, *êṭûtu*, *iklitu*, etc., qui expriment l'idée de « obscurité, ténèbres ». Orthographe originaire vraisemblable : *ul* (ou *la*) *iṣṣalim*, « il ne s'est pas obscurci », le sujet *ud* = *ûme*, « jour », devait précéder. Le bilittère ΩT qui suit rend probablement *ud-tu šalam šamši*, *êrib šamši*, « coucher du soleil » ; l'emploi de T au lieu de ⊙ s'explique par l'intervention du *d*.

5. Faire abstraction de AC dont le début est perdu ; serait-ce par hasard CAMAC ou CAYAC = *šamšu*, « soleil » ? — Au sujet de HPOΦC, M. Sayce a déjà pensé à *êrubšu*, « il entre, pénètre là (dans le lieu) », mais la présence de Φ à la place de B fait difficulté ; un dérivé de *rapašu*, comme *rupšu* (*šu*), « (sa) largeur », conviendrait mieux à POΦC, mais alors H se rejoindrait à AC qui peut avoir perdu quelques lettres au début.

6. MON se complète peut-être en [NA]MON ainsi qu'à la ligne 4 (Sayce). J'incline à identifier KOPOY avec le phonème

kur(u) = *rakasu*, « lier, attacher » (Br., 10202); ainsi, *mu-un-kurru* = *ul-irrakas*, « il ne sera pas lié, attaché ».

Notre première tâche est terminée; la lecture et l'interprétation de ces textes curieux sont désormais retirées du domaine chancelant du sentiment personnel, plein de trappes et de mirages, et entrent dans celui de la philologie saine et précise, capable de se perfectionner davantage à la lumière de nouvelles trouvailles en fait de textes mieux conservés. Mais, au fond, nos tablettes ne fournissent absolument rien d'inconnu, si ce n'est une preuve intéressante de ce qu'il était facile de présumer, à savoir que la civilisation grecque n'a pas empêché les Babyloniens de cultiver en même temps leur ancienne littérature, et qu'ils n'y ont renoncé que lorsque le flot irano-araméen les a matériellement anéantis.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

La transcription des caractères cunéiformes est faite d'après un système régulier qui laisse apercevoir à peine une ou deux exceptions qui doivent avoir leur raison d'être. Ce système ne laisse pas d'être fort instructif, malgré les divers points d'interrogation qu'il soulève et que nous nous bornerons à formuler sans espérer les résoudre dans l'état actuel de nos connaissances.

Mais donnons d'abord les faits tels qu'ils se présentent par suite d'un examen attentif des tablettes.

a) *Transcription des voyelles.*

1. L'*a* cunéiforme est partout transcrit par A : *gišimmaru*, ΓΙCIMAP; *ša*, CA; *ama*, AMA; *manalu* (= *manala*), MANAΛ; *bal*, BAΛ; *pa*, ΦA; *atappu*, AΘAΦ; *râṭu*, PAT; *arîšat* (= *arištu*), APЄICAΘ; *ba bil*, BABIΛ; *ṣubatu*, COBAΘ, *maru*, MAP; *aštarab*, ACΘAPAB; *massû*, MACCω.

2. L'*ê* est rendu deux fois par H : *bêl*. BHΛ; *êtuq*, HΘYK; une fois par Є : *bêlit* : BЄΛЄΘ.

3. L'*i* est figuré cinq fois par I : *gisimmar*, ΓICIMAP; *ipuš*,

ΙΦΟϹ ; *bil*, ΒΙΛ ; *bit*, ΒΙΘ ; six fois par Є : *lipis*, ΛЄΦЄϹ ; *ihir* (= *ihri*), ЄϽϽЄΡ ; *miṭirt* (*meṭirtum*), ΜΙΤЄΡΘ ; *belit*, ΒЄΛЄΘ ; quatre fois par ЄΙ : *iku*, ЄΙΧ ; *śit*, ϹЄΙΘ ; *arišat*, ΑΡЄΙϹΑΘ ; *kitu*, ΧЄΙΘ.

4. L' *u* est transcrit trois fois par Ο : *ipuś*, ΙΦΟϹ ; *mun-bal*, ΜΟΝ(Ο)ΒΑΛ ; *ṣubat*, ϹΟΒΑΘ ; deux fois par Ω : *bur*, ΒΩΡ ; *nur*, ΝΩΡ ; *massû*, ΜΑϹϹΩ ; deux fois avec Υ : *êtuq*, ΗΘΥΚ ; *urru*, ΥΡ. La graphie ΟΥ ne se présente qu'une fois sur nos tablettes.

b) *Transcription des consonnes.*

Le plus grand nombre des consonnes sont communes au babylonien et au grec ; quelques-unes méritent une mention particulière :

1. La gutturale *ḥ*, ח, est représentée par un signe special : *iḥri*, ЄϽϽЄΡ.

2. L'emphatique *q* (ק) est rendu par Κ : ΗΘΥΚ (?), *êtuq*.

3. Le *ṭ*, ט, répond à Τ : *raṭu*, ΡΑΤ ; *miṭirtum*, ΜΙΤЄΡΘ.

4. Les consonnes *k* (כ), *p* (פ), *t* (ת) sont toujours exprimées par les spirantes Χ, Φ et Θ : *iki*, ЄΙΧ ; *kat* (?), ΧΑΘ ; *lipiś*, ΛЄΦЄϹ ; *pa*, ΦΑ ; *palag*, ΦΑΛΑΓ ; *atappi*, ΑΘΑΦ ; *miṭirtum*, ΜΙΤЄΡΘ ; *śit*, ϹЄΙΘ ; *ṣubat*, ϹΟΒΑΘ ; *bit*, ΒΙΘ ; *aśtarab*, ΑϹΘΑΡΑΒ ; *belit*, ΒЄΛЄΘ ; *kit*, ΧЄΙΘ.

En ce qui concerne les voyelles, ce système montre la confusion de Η et Є, et de Ι et ЄΙ, qu'on trouve souvent dans les textes purement grecs. Cela n'a donc pas grande importance.

Plus difficile à comprendre est l'équivalence de *u* et Ο, Ω et Υ. Les sons ne se confondent guère acoustiquement. Peut-être le scribe babylonien a-t-il préféré ces voyelles simples au groupe encombrant ΟΥ.

On se rend encore moins compte de la raison qui l'a déterminé à exprimer la voyelle *i* par Є et les consonnes *k*, *p*, *t*, par les spirantes Χ, Φ, Θ. Les langues sémitiques possèdent aussi

bien l'*i* que les trois consonnes dures précitées, comment a-t-il pu l'oublier dans sa transcription grecque?

L'obscurité se complique quand on considère que les deux derniers faits ont leurs parallèles exacts dans la transcription de mots hébreux par les Septante. La version alexandrine fait souvent usage de *e* au lieu du *i* massorétique. Elle écrit constamment: Ρεβεκκα, Ζελφα, Σεδεκιας, etc.. pour *Ribqa* (רִבְקָה), *Zilpa* (זִלְפָּה), *Sidkiya* (צִדְקִיָּה), etc., rend les consonnes *k*, *p*, *t* par Χ, Φ, Θ sans aucune exception: Χανααν, Φαραων, Θαρε, pour: Κανααν, *Par'ô*, *Tarah* (כנען, פרעה, תרח), tandis que le Τ est réservé au ט, et le Κ au ק: Τοβια, Καϊν (טוביה, קין). Les noms araméens sont dans le même cas.

La question est donc de savoir comment un système de transcription, en grandes lignes identique, a pu prévaloir en même temps à Alexandrie et à Babylone, à peu près à la même époque (vers la fin du IIe siècle avant J.-C.).

A coup sûr, la prononciation aspirée des lettre כפת (בגד) est prescrite par la Massore, mais seulement à la fin de la syllabe ou après une voyelle longue. De là à l'élimination de toute forme dure de ces trois consonnes, la distance est grande, et si elle a été franchie sans entente préliminaire par les hellénistes d'Alexandrie et ceux de la Babylonie dans la transcription de deux langues différentes, on doit chercher une cause générale. J'avoue qu'elle m'échappe entièrement.

Voici enfin une observation empruntée à la transcription coutumière du phénicien. Les lettres כפת s'appellent καππα, πι, ταυ, sans aspiration aucune. Citons les noms Καδος (כד), Μαλικ (מלך), Ιοππη (יפו), Σαρεπτα (צרפת), Ασταρτη (עשתרת), Μελκαρτος (מלקרת), Παλαιστινη (פלשת), Ιασπις (ישפה), etc. Évidemment l'aspiration des כפת n'existait pas dans la prononciation phénicienne de l'antiquité. Quand a-t-elle pris naissance et à quelle époque s'est-elle introduite en hébreu et dans les autres langues du nord? Voilà encore des énigmes qui attendent leur solution.

Concluons en termes précis:

1. Les auteurs de ces tablettes sont des Babyloniens hellénistes

qui ont voulu faciliter la lecture des textes cunéiformes par la transcription alphabétique et précise en caractères grecs.

2. Ces scribes visaient tout particulièrement les groupes idéographiques qui occupaient régulièrement la première colonne ou la première ligne des textes à double rédaction, et par là, la lecture et l'intelligence des textes purement idéophoniques.

3. Il ne leur est même pas venu à l'esprit que l'on puisse séparer le système idéographique d'avec la langue vulgaire qu'il était destiné à représenter, bien que d'une manière moins complète, depuis l'origine même de l'écriture.

4. Les deux systèmes ou rédactions étaient soumis aux lois d'euphonie qui réglaient la prononciation de la langue vulgaire à cette époque.

5. Ni les scribes de ces documents, ni Bérose, ni aucun autre auteur de l'antiquité ne connaissent l'existence du peuple prétendu sumérien ou accadien et de sa langue, à une époque quelconque, en Babylonie.

6. L'idiome de Sumer et d'Accad est le babylonien sémitique ; l'affirmation contraire des « suméristes » repose sur la confusion d'un mode de rédaction avec une langue réelle.

J. Halévy.

Nouvel Essai sur les inscriptions proto-arabes.

(*Suite.*)

ג

גד, 444.

גדבם, 465.

גדן, 558.

גדרת, 410.

(ה)גו, 559.

גל, 560.

גמל, 71, 75, 118 (הגמלן), 125 (גמלן), 131, 161, 165, 167, 168, 171 (הגמלן), 174, 177, 179, 180, 182, 185, 189, 203, 214, 284, 303, 322, 323, 398, 400, 420, 421, 433, 434, 438, 442, 445, 446, 459, 463.

גן, 311, 445, 446, 459, 463.

גפף, 441.

ד

(ה דאג, 221.

דארהו, 459.

דאת, 232.

דבא, 210.

דבב, 8, 108.

דד, 115.

דדי, 86.

דדכעב, 229.

דה (?), 100.

דהל, 23.

דור, 92.

דורת, 216.

דח, 192.

דמה, 566.

דעמן, 490.

ד

דלה, 160, « de lui, le sien ».

דן, 160, 164, 355, 365, « ce ».

ה דת (?), 439.

דראל, 156.

דת, 352, « cette, celle qui ».

ה

ה, article défini.

האר, 207.

הבל, 550, 585, « le dieu Hobal ».

הגמדד (?), 169.

הדד, 186.

הדדן, 263.

הדל, 421.

הד, 183.

היתלם, 449.

הלם, 189.

הנאו, 115.

הנבך, 58, 69.

הענודד, 321.

הצת, 234, 243, 571, 572

הקרב, 32.

הרהיל, 166.

הרלה, 441.

הרמל, 390.

ו

ו, conjonction.

ואהל (?), 12.

ואל, 215.

וב, 202.

ובי, 39.

וגדגאם, 474.

וד, 183.

ודד, 2, 4, 5, 98, 99, 102, 110, 111, 132, 134, 138, 142, 143, 145,

151, 187, 220, 231, 233, 235, 240, 241, 242, 253, 254, 268, 294, 297, 319, 395, 428, 471, 473, 485, 504, 540, 551, 558, 571, 576, 581, 586.
(ה)דד, 76.
דדגנית, 29.
דדה, 316.
דדהון, 190.
דדיאל, 394.
דדי 185, 517.
דדמר, 264.
דדנסך, 301.
דדסר, 275.
דדנסל, 47.
דדנעמן, 107.
דדסללת, 64.
דדת, 414, 546.
דדת, 462.
דדחמל, 211.
דהב, 7.
דמץ (?), 307.
דכדת, 322.
דכל, 499.

ז

זן, 203.
זצרה (?), 74.
זראדדו (?), 60.
זרם (?), 35.
זתתב (?), 176.

ח

חא, 206.
חאלין, 543.
חבב, 469.
חבית, 411.
חבך, 172, 177.
חבלה, 336.
חבצה,
חדם, 556.
חדמה, 409.
חה, 2.
חונאל, 141
חזם, 157.
חית, 151.
חלא, 219.
חלב, 561.
חלם, 102, 240
חלף, 500.
(ה)חמי, 71.
חממת, 101.
חמידת, 361
חנסה, 120.
חעס (?), 82.
חסל, 142.
חסכה, 245
חפך, 170.
חצי, 531.
חצבא, 394.
חסל (אל), 401.
חרד, 241.
חרם, 142, 406
חרתה, 406.
חת, 97.
חתל, 423.

ח

(ה)חבי, 402.
חהר (?), 398.
חלד, 38.
חלס, 77.
חלצת, 278, 405.
חמאל, 400.

ט

טבכל, 33.
טבעת, 450.
טהרת, 443.
טחל, 85.
טמת (?), 561.
טרוא (?), 193.

י

יגי, 375.
יהבל, 288.
יהפך, 197.
יוי, 375.
יוסם, 471.
יוד, 46.
יחדב, 172.
יומע, 237.
יע, 374.
יעליל, 348.
יתדא, 141.
יתה, 461.
יתעת, 182.

כ

כב, 419.
כבד (?), 581.

ל

לב(ל), 69.
לבבן (?), 82, 84. ?.
לבה (?), 435.
לד, 323.
להד, 89.
להל, 465.
להתע, 459.
להם, 223.
לה(ה), 150.
לחכן, 282.
להן, 57.
לחי, 376.
לכך(ה), 285.
לל, 396.
לם (?), 250.
לעם (?), 419.
לען, 424.
לפך, 402.
לת, 188.
לתבלל (?), 116.

מ

מא, 335.
מאגא, 283.
מאגב, 542.
מאדר, 497.
מאיב, 547, 548.
מאם, 499.
מעמית, 578.
מאמן, 136.
מאסם (?), 444.
מארש, 485.
מאס, 42.
מאר, 481.
מאסם, 200.
מבע, 75, 118.
מבעלה (?), 253.
מבסלת, 543.
מדד, 448.
מדדל, 582.
מדדן, 452.
מדהאעת, 509.
מדחו, 548.
מדכר, 442.
מדלת, 494.
מדרת, 542.
מדעו, 332.

מדד, 443.
מה, 196.
מהר, 582.
מהסי, 221.
מהתראה, 288.
מהתרת, 346.
מוא, 234.
מובאמכת, 510.
מודדת, 425.
מודעת, 484.
מוחף, 158.
מוסי, 105.
מוסעאל, 476.
מופד, 555, 556.
מיפדהו, 551.
מוכן, 195.
מזחב, 473.
מזף, 480.
מחאל, 152.
מחודת, 140.
מחור, 488.
מחמן, 333.
מחל, 92, 95.
מחלף, 113.
מחמל, 467.
מחר, 532.
מחר, 573.
מחנת, 184.
מחתל, 137.
מחר, 208.
(ה)ממות, 281.
מטג, 472.
מידה, 254.
מיהתע, 567.
מלתן, 362.
מכחת, 578.
מכלמת (?), 530.
מכר, 377.
מכתל, 389.
מכתלת, 347.
מלבני, 121.
מל, 453.
מלדב, 563.
מלה, 95.
מלך, 540.
(ה)מלך, 66.
מלכת, 478.
מלכתם, 233.
ממך, 306.
ממרן, 437.
ממרר, 525.
ממסא, 473.
ממסמל, 351.
מנאמן, 178.
מנהכל, 162.
מנהם, 361.
מן, 47, 184, 268, 336, 402, 443, 473.
(ה)מנה, 436.
מנבא (?), 67.
מנחד, 83.
מנסנמס (?), 286.
מנע, 2.
מנהס, 219.
מסו (?), 104.
מסי, 214.
מסבי, 227.
מסלם, 106.
מסרב (מה), 124.
מספר, 341.
מעבך, 146.

מעגתות, 470.
מעיחוד, 416.
מעי, 124.
(ה)מעי, 572.
מעד, 539.
מעהל, 587.
מעך, 236.
מעמל, 512.
מעמרים, 564.
מעמת, 16.
מען (?), 290.
מעקרב, 455.
מער, 504.
מצא, 456.
מצבו, 19.
מצרם, 507.
מצתם, 571.
מקדם, 562.
מקמת, 420.
מקהל, 403.
(ה)מרי, 443.
מרזן, 109.
מרד, 50.
מרי, 275.
מרחץ, 500.
מר, 443.
משהר, 59.
משום, 549.
(ח)מתאת, 591.
מתם, 232.
מתם, 500.
מתעת, 154.

נ

נאבת, 239.
נב, 504.
(לה)נב, 507, 541.
(ה)נבל, 541.
נבמרוה, 302.
נבעדי, 365.
נבת, 388.
נבית, 155.
נדב, 39.
(ה)נדד, 73.
נדף, 356.
נדדו, 503.
נה, 27.
נהו, 226, 259, 332, 452.
(ב)נהי, 68, 137, 138, 140, 142, 190, 194, 196, 198, 220, 260, 270, 280, 367, 386, 389, 454, 489, 509, 513, 514, 515, 516, 521, 526, 532, 537, 558, 569, 590.
(ה)נהי, 69, 88, 92, 94, 139, 142, 144, 184, 193, 200, 202, 216, 219, 231, 261, 273, 279, 292, 332, 335, 456, 473, 487, 490, 494, 511, 536, 560, 570, 579, 588.
נהנתם, 237.
נולן, 227.
נחת, 364.
נחרכל, 150.
ני, 206.
ניל, 236.
נך, 409.
נלא, 255.
נם, 256, 281.
נמיהתע, 454.
נמכב, 449.
נמל, 53, 56.
נמרחמן, 334.

מודד, 443.
מה, 196.
מהד, 582.
מהסי, 221.
מהתראה, 288.
מהתרת, 346.
מוא, 234.
מובאמכת, 510.
מוודת, 425.
מודעת, 484.
מוחף, 158.
מוסי, 105.
מוסעאל, 476.
מופד, 555, 556.
מיפדהו, 551.
מובן, 195.
מוחב, 473.
מוף, 480.
מחאל, 152.
מחודת, 140.
מחור, 488.
מחמון, 333.
מחל, 92, 95.
מחלת, 113.
מחמל, 467.
מחר, 532.
מחר, 573.
מחנת, 184.
מהתל, 137.
מחר, 208.
(ה)מטיות, 281.
מטג, 472.
מידה, 254.
מיהתע, 567.
מיתן, 362.
מכחת, 578.
מכלמת (?), 530.
מכר, 377.
מכתל, 389.
מכתלת, 347.
מלבנו, 121.
מל, 453.
מלדב, 563.
מלה, 95.
מלך, 540.
(ה)מלך, 66.
מלכת, 478.
מלכתם, 233.
ממך, 306.
ממון, 437.
ממרר, 525.
ממסא, 473.
ממסכל, 351.
מנאמן, 178.
מנהכל, 162.
מנהם, 361.
מן, 47, 184, 268, 336, 402, 443, 473.
(ה)מנה, 136.
מנבא (?), 67.
מנדד, 83.
מנסנמם (?), 286.
מנע, 2.
מנהם, 219.
מסו (?), 104.
מסי, 214.
מסבי, 227.
מסלם, 106.
מסרב (מה), 124.
מספר, 344.
מעבך, 146.

מעגתות, 470.
מעוחוד, 416.
מעו, 124.
(ה)מעו, 572.
מעד, 539.
מעהל, 587.
מעך, 236.
מעמל, 512.
מעמרים, 564.
מעמת, 16.
מען (?), 290.
מעסרב, 455.
מער, 504.
מצא, 456.
מצבו, 19.
מצרם, 507.
מצתם, 571.
מסדם, 562.
מסמת, 420.
מסתל, 403.
(ה)מרי, 443.
מרדן, 109.
מרד, 50.
מרי, 275.
מרחץ, 500.
מר, 443.
משהר, 59.
משרם, 549.
(ח)מתאת, 591.
מתם, 232.
מתם, 500.
מתעת, 154.

נ

נאבת, 239.
נב, 504.

נמוד, 350.
נמולת, 225.
נן, 269.
נעה (?), 326.
נעי, 426.
נעם, 557.
ה נעם), 119.
(א)נעמות, 157.
(ה)נעמות, 434.
נעמותבם, 312.
נפזמן, 553.
נקב, 28.
נקבי, 47.
נרסת, 590.
נתותקת, 21.
(ה)נתו, 405.
נתן, 305, 314.

ס

סאין, 207.
סאסך, 303.
סב, 196.
סב, 92.
סבאי, 195.
סבוגע, 310.
סבי, 117.
סגן, 117.
סדיהבר, 586.
סהץ, 309.
סהל, 105.
(ה)סה, 83.
סוה, 503.
סולעצב, 405.
סחט, 32.
סיוב, 15.
סירתדד, 250.
סך, 261.
סכהסרר, 436.
סלס, 409.
סם, 94, 144, 243, 289, 393, 407, 498.
סמאגא, 514.
(ה)סמב, 137.
סמלנס, 391.
סמעלי, 494.
סמעת, 205.
סני, 366.
סנר, 36.
סן, 528.
סלסד, 584.
סעד, 194, 216, 219, 223, 226, 273, 399, 487, 490, 499, 560.
סעדאל, 412.
סעדן, 449, 456, 464, 486, 519, 547.
סעדל, 453.
סעדאתה, 200.
סעדלת, 79.
סעדת, 139, 184, 216.
סעל, 441.
סעמת, 370.
סעת, 319.
(בד) ספלן, 436
סקם, 46.
סקמדד, 300.
סקמדדם, 553.
(ה)סר, 479.
סרמלת, 37.
סרסן, 465.
(ה)סרם, 571.
(ה)סרת, 460.
סתה, 381.
סתהבן, 586.

(*A suivre.*) J. Halévy.

Les Présages de Sargon et de Naram-Sin.

Extraits des livres des haruspices.

IV R 34 (K 2130).

TRANSCRIPTION

Recto.

1 Šumma bantu? ana sibbirti-su ṣi saḫ-rat-si purussû Šar-gi-na ša ina širi an-ni-i
2 ana mât NIM.MA.KI illik-ku-ma amêl NIM.MA.KI. meš i-na-ru
3 ú-bur-ta iš-ku-nu-šu-nu-ti . . . . . bu-ti-šu-nu u-bat-ti-iq
4 Šumma bantu? ana sibbirti-su ṣi saḫ-rat-si-ma u . . . . eli-ša nadat ṣi arki banti imqut-(ut)-ma u i-ku-na
5 purussû Šar-gi-na ša a-na mât MAR.TU.KI illik-ku-ma
6 mât MAR.TU i-ni-ru kibrat irbitti qât-su ikšudu-(du)
7 Šumma bantu? imna-ša šumêla-ša bunâni-ša ug-da-bir-ma eli . . . šu u ŠU.SI eli-ša il-lat
8 purussû Šar-gi-na ša ina širi an-ni-i kiš-su-[tu] . . . . Babili i-?- šum-ma
9 . . . IŠ.ḤI.A[1] ša ŠAL.LA[2] Bâb-ṭu-na is-su-ḫu-ma . . . ni . . . ma
10 . . . . A-ga-de ala i-pu-šu-ma . . . . . KI šum-su im-bu-û
11 . . . . . bi u-še-ši-bu
12 . . . . . ina šumêli ṣi i-lat qa-qa-rat šumêla iṣbat-(bat)-ma
13 . . . . . [Šar-gi]-na ša ina širi an-ni-i a-na mât MAR.TU.KI
14 . . . . . kibrat irbitti qât-su ikšudu-(du)
15 . . . . . ina ṭibi arki banti qaqad-ṣa nadat-(at)
16 . . . . . mât MAR.TU.KI illik-ku-ma
17 . . . . . šu maḫaṣ -(aṣ) qardê-šu
18 . . . . . ina qabli aṣi-su
19 . . . . . iṣ u ṣuprâni . . . . . [Šar-gi-na] ša ina siri an-ni-[i]
20 . . . . . ri-šu šu-ma li si . . . . ilu Ištar . . . . . .
21 . . . . . riš alik pani-šu ana ti-ri . . . . si-su us . . . .
22 . . . . . nesu it-tab-ši purussû Šar-gi-na ša ina si-ri an-ni-i
23 . . . . i-la-am-ma ša-ni-na gab-ri lâ iši-(ši) ša-lum-mat-su eli. . .
24 . . . . . a a-ab-ba ša erib šamši i-bi-ru-ma šattu III kan ina erib samši
25 . . . . . qât-su ikšudu-(du) ka-šu a-šar išten-(en) u-ki-nu ṣalmâni-šu ina erib šamši
26 . . . . . zu šal-la-su-nu ina ma-a-ti a-ab-ba u-se-bi-ra

1. Epráti.
2. Šallatu.

27. . . . . [im]-šuk-ki ma-ṣi u ŠU.SI lâ iši-(ši) NA arkû-ma bantu sa-ḫir
28 . . . . . Šar-gi-na ša ekalla-šu PA.DI[1] v ta-a-an bit-ḫu[2] ú -rap-pi-šu-ma
29 . . . . . ašaridê i-zi-zu-ni-šum-ma e-ki-a-am i ni-lik iq-bu-šu
30 Šumma bantu ? ki-ma im-šuk-ki ma-ṣi u ŠU.SI lâ iši-(ši) ina im-ni ṣi IS.KU zaqip-ma šumêlu amir
31 ana pani-šu šumêlu ṣi paṭir ù Kaš-tu-bi-la mât Ka-zal-la ibbalkitu-šu ma ana mât Ka-zal-la
32 illik-ku-ma bêlê-šu-nu im-ḫa-ṣu ka-mar-šu-nu iš-ku-nu
33 um-ma-an-šu-nu rabî-ta ú-šam-ki-tu mât Ka-zal-la ana ip-ri u kar-me ú-tir-ru
34 ma-an-za-az iṣṣurê ú-ḫal-liq
35 Šumma bantu ki-ma im-šuk-ki ma-ṣi u ŠU.SI lâ i-ši ina imni ṣi IS.KU zaqip-ma šumêlu amir
36 u ana pani-šu VII GAB. meš purussû Šar-gi-na ša ina siri an-ni-i
37 ši-bu-ti mât kalâmi ibbalkitu-šu-ma ina A-ga-de iptaḫru-šu-ma
38 Šar-gi-na uṣṣi-ma bêlê-šu-nu im-ḫa-ṣu ka-mar-šu-nu iš-ku-nu

Verso.

1 umman-šu-nu rabi-ta ú-šam-ki-tu buša-šu-nu eli-šu-nu ik-su-ú
2 ku-um Iš-tar il-su-ú
3 Šumma bantu II ŠU.SI.meš iši-ma IS-KU imnu u šumêlu nasḫû DAN u DI ina šumêli šaknû
4 IS.KU šu-šu-ru IS.KU šumêlu ṣi su-ḫu-ru-ni GIR sumêlu ṣi II-ma SAG.UŠ. meš šaknû
5 purussû Šar-gi-na ša ina širi an-ni-i
6 mât SU-EDIN.KI ina gi-ib-ši-šu têbê-šu ana IS.KU ik-mi-su-ma
7 Šar-gi-na šubâti-šu-nu ú-še-ši-bu-ma
8 bêlê-šu-nu im-ḫa-ṣu ka-mar-šu-nu iš-ku-nu um-ma-an-šu-nu rabi-ta
9 [ri[3]]-ṣi-šu u illatê-su u-qa-i-la ana A-ga-de u-še-ri-bu
10 Šumma bantu II ŠU.SI. meš iši-ma ina imni ṣi IS.KU šakin-ma šumêlu amir
11 u ana pani-šu VII GAB . meš ina šumêli ṣi ḫurru nadi-(di) purussû Na-ram-Sin
12 ša ina širi an-ni-i ana alu A-pi-rak[4] illik-ku-ma
13 . . . . . ib-lu-su Ri-iš-Adad šarru alu A-pi-rak
14 . . . . . u alu A-pi-rak qât-su ikšudu-(du)

1. Ḫaṭṭu dîni.
2. *Bit-ḫu*, ou *mit-ḫu*, ou *til-ḫu*, etc.
3. Restitution d'après un texte similaire.
4. Lecture incertaine.

15 . . . . . pu-ut lu-ut-tu mala-at ina imni ṣi IS.KU šakin-ma šumêlu amir
16 . . . . . meš purussû Na-ram-Sin ša ina širi an-ni-i
17 ana mât Ma-gan-na illik-ku-ma mât Ma-gan-na iṣ-ba-tu-ma
18 . . . . . šarru mât Ma-gan-na qât-su ikšudu-(du)
19 . . . . . VII BAR . meš ana arki-šu . . . . . .
20 . . . . . a a-ma-ru i-ba . . . . . .
21 . . . . . ŠID IM

TRADUCTION PROVISOIRE

Recto.

1 Si le *bantu* dans son pourtour enveloppe le ṣi[1], oracle de Sargon, qui en suite de cet omen
2 marcha contre Élam et anéantit les Élamites
3 il leur infligea un désastre, il coupa leurs . . . . . .
4 Si le *bantu* dans son pourtour entoure le ṣi et que le ? sur lui est placé, que le ṣi derrière le *bantu* tombe et reste en place
5 oracle de Sargon, qui marcha contre la Phénicie,
6 la Phénicie il subjugua, sa main fit la conquête de l'univers.
7 Si le *bantu* sa droite, sa gauche, que sa forme est ample que sur . . . . . et le ŠU.SI sur lui s'élève,
8 oracle de Sargon qui en suite de cet omen la puissance . . . . Babylone il ?
9 . . . . . poussière du butin de Babṭuna il enleva . . . . .
10 . . . . . Agade la ville il la fit . . . . son nom il nomma
11 . . . . . il fit habiter
12 (Si) . . . . . à la gauche du ṣi il s'élève et ? la gauche il tient
13 . . . . . [oracle de] Sargon qui en suite de cet omen, contre la Phénicie (marcha)
14 . . . . . et de l'univers sa main fit la conquête
15 . . . . . auprès derrière le *bantu* sa tête tombe
16 . . . . . contre la Phénicie il marcha
17 . . . . . brisa ses guerriers
18 . . . . . du milieu sa sortie
19 . . . . . et (les) griffes ? . . . (oracle) de Sargon qui en suite de cet omen
20 . . . . ? ? ? ? ? . . . . . d'Istar . . . . .
21 . . . . . qui marchait en tête . . . ? ? il . . . .
22 . . . . . comme le ? d'un lion est, oracle de Sargon, qui en suite de cet omen

1. Il serait peut-être plus correct de traduire : Si le ṣi enveloppe le *bantu* dans tout son pourtour. Le *bantu* est un des organes intérieurs de la victime; il n'est pas établi que ṣi est la vésicule biliaire.

23 [vers . . .] monta, il n'eut pas de rival, sa renommée sur . . .
24 . . . . . la mer du soleil couchant il traversa, la troisième année dans l'occident
25 . . . . . sa main fit la conquête, comme un seul territoire il établit, ses statues en occident
26 . . . . . leur butin il fit passer dans le pays au delà de la mer
27 Si un . . . . . comme un *imšukku* est ample et n'a pas de ŠU SI, que le NA est allongé, que le *bantu* il entoure
28 . . . . (oracle) de Sargon qui son palais de PA.TI[1] il agrandit de V *bathu*[2]
29 . . . . les chefs le pressèrent disant : Allons! nous voulons marcher.
30 Si le *bantu* comme un *imšukku* est ample et n'a pas de ŠU.SI. qu'à la droite du ṣI un IS.KU se dresse, qu'on voie la gauche
31 que devant lui la gauche du ṣI est fendue (oracle de Sargon; en suite de cet omen) Kaštubila de Kazalla se souleva contre lui, vers Kazalla
32 alors il marcha, leurs armes il brisa, leur défaite il infligea
33 leurs hordes nombreuses il défit, il transforma Kazalla en (un lieu) de poussière et de cendres
34 il rasa même la demeure des oiseaux
35 Si le *bantu* comme un *imšukku* n'a pas de ṣI et de ŠU.SI qu'à la droite du ṣI un IS.KU se dresse, qu'on voie la gauche
36 et que devant lui il y a sept fissures, oracle de Sargon qui en suite de cet omen
37 les habitants de toute la contrée se soulevèrent contre lui dans Agade ils l'assiégèrent
38 Sargon alors sortit, brisa leurs armes, leur infligea une défaite.

Verso.

1 leurs hordes nombreuses il défit, il lia sur eux leur butin
2 il s'écria « (Au) lieu (temple) d'Istar[3] »!
3 Si le *bantu* a deux ŠU.SI que l'IS.KU droit et gauche sont enlevés, que le DAN et le DI à gauche se trouvent
4 que l'IS.KU de l'abaissement[4] entoure l'IS.KU gauche du ṣI, que le GIR gauche du ṣI est double, que les parties supérieures se trouvent
5 oracle de Sargon qui en suite de cet omen
6 dompta par les armes dans sa totalité la contrée de Subartu qui l'avait attaqué.
7 Sargon rendit habitables leurs demeures,

1. Ce palais avait-il un nom « le sceptre de la justice » ?
2. Mesure de superficie à moi inconnue.
3. C.-à.-d. il ordonna d'apporter ce butin au temple d'Istar.
4. Certaines parties fatidiques de la victime portent des noms singuliers.

8 il brisa leurs armes, il leur infligea une défaite, leurs hordes
9 ses auxiliaires et ses forces il rassembla et les fit entrer dans Agade.
10 Si le *bantu* a deux ŠU.SI qu'à la droite du ṣI un IS.KU se trouve, qu'on voie la gauche
11 que devant lui il y a sept fissures, qu'à gauche du ṣI il y a un enfoncement, oracle de Naram-Sin
12 qui en suite de cet oracle marcha contre Apirak
13 . . . . . son ? Riš Adad roi d'Apirak
14 . . . . . et d'Apirak sa main fit la conquête
15 . . . . . est plein de ? qu'à la droite du ṣI un IS.KU se trouve, qu'on voie la gauche.
16 . . . . . oracle de Naram-Sin qui en suite de cet omen
17 marcha contre Magan, et s'empara de Magan
18 . . . . . du roi de Magan, sa main s'empara
19 . . . . . sept lésions à sa partie postérieure . . . .
20 . . . . . un cataclysme ? ?
21 . . . . . nombre tablette.

NOTES

Il y aurait lieu de s'étendre longuement sur la partie de ce document qui concerne l'haruspicium; devant traiter le même sujet ailleurs, je m'abstiendrai de vaines redites et me bornerai à quelques courtes remarques. Je n'ai point à faire ressortir les nombreuses divergences qui séparent mon essai de traduction de ceux de mes prédécesseurs; l'on constatera, au vu seul de la transcription que j'ai donnée, que ma manière de comprendre ce genre de textes ne saurait concorder avec celle de ceux qui ont flairé de l'astrologie là où je me suis senti en présence d'extispicine; s'il fallait justifier le mode d'interprétation que je me suis proposé, je ne serais point embarrassé de l'appuyer sur de nombreux exemples[1].

La valeur historique du document dont il s'agit ici ne saurait être infirmée par aucun raisonnement, elle est même doublée du fait qu'il est une réclame en faveur de l'haruspicine, puis-

1. Ces exemples peuvent être choisis dans mes Documents dont j'ai préparé une traduction et dans plusieurs textes inédits, comme 79-7-8, 58, qui pourrait bien être un duplicata de notre document. Knudtzon (S. G. p. 51) a déjà émis l'idée que le contenu de ce texte n'était pas de nature astrologique.

que l'auteur, non sans une pointe de malice, donne à entendre que c'est parce que les viscères[1] présentaient telle ou telle apparence, que Sargon et Naram-Sin marchèrent de victoire en victoire. Le pays de Kazalla est toujours une des nombreuses inconnues de la géographie assyro-babylonienne ; s'il fallait le chercher en Arménie, la phrase « *manzaz iṣṣurê uḫalliq* », qui a étonné M. Sayce (*Records of the Past*, *New Series*, vol I, p. 39, n° 4), serait une allusion aux repaires montagneux où les princes du nord se retiraient, comme les Kurdes de nos jours, devant les armées ennemies. L'on sait que ces châteaux forts étaient presque inaccessibles, et un reporter assyrien, dans les veines duquel coulaient quelques gouttes de sang gascon, écrivait : « Ils sont si élevés, que l'oiseau *udînu* même ne peut y atteindre. » Mais l'explication, de beaucoup la plus simple et partant la plus exacte, est : que la dévastation de la contrée fut si complète, qu'il n'en subsista rien, pas même les nids des oiseaux. Les noms de Gilgamos, de Sargon[2], de Naram-Sin, Ine-Sin et autres, apparaissent souvent dans les présages, et c'est un indice peut-être de la protection qu'ils accordèrent de leur vivant au collège des haruspices ; pour que cette science prît cet essor immense dans le cours des années, il lui fallait le patronage auguste de ces rois qui furent élevés au rang des dieux.

ALFRED BOISSIER.

1. Un des nombreux termes assyriens qui désignent les organes intérieurs est *ṭu* = טחוּת ; il faut traduire, Zimmern, *Ritual Tafeln für den Wahrsager*, p. 98, l. 36 : Si la chair et les viscères sont dans un état normal = *šumma šîru u* ṬU *ištalmu* (cf. aussi p. 104, l. 113).

2. Ce prince parait bien avoir encouragé cette science et des tablettes furent rédigées sur son ordre ; en sa qualité de grand conquérant, il ne s'est jamais mis en marche sans avoir consulté auparavant les augures ; j'ai retrouvé son nom dans plusieurs documents se rattachant à diverses séries d'omina, ainsi que celui de Naram-Sin ; les pièces justificatives seront communiquées ultérieurement.

La Folie de Nabuchonosor.

Le IVe chapitre du livre de Daniel contient notoirement le récit détaillé d'un acccident extraordinaire qui arriva à Nabuchodonosor, juste au moment où, par suite de ses victoires et de ses magnifiques embellissements de Babylone, il croyait pouvoir jouir d'une tranquillité bien méritée dans le somptueux palais qu'il s'était construit dans sa superbe capitale. Cet accident funeste lui fit perdre en un instant non seulement la royauté, mais aussi la saine intelligence des autres hommes, et le réduisit à l'état d'une bête des champs. Tout en conservant la forme humaine, le grand roi, arraché à sa capitale par une puissance invisible. erra pendant l'espace de sept ans dans les campagnes solitaires et se nourrit d'herbes en compagnie des bêtes sauvages. On appelle cet événement prodigieux la folie de Nabuchodonosor; il serait plus exact de parler d'abrutissement subit. Le narrateur entend en effet fournir par cet exemple la preuve que Dieu peut abattre l'orgueil des impies qui se confient dans la supériorité de leur intelligence. Nabuchodonosor en a éprouvé les conséquences en passant, dans un instant, de l'état le plus élevé de monarque triomphant et infatué de sa valeur, à l'état d'une brute vile fuyant la société humaine et vivant à la manière des ruminants. S'il était doué de l'instinct des bêtes féroces, comme le lion ou le léopard, qui sont carnivores, son orgueil n'aurait pas été suffisamment puni, car il lui serait encore resté la satisfaction de se savoir supérieur aux autres animaux; comme herbivore, sa confusion est complète. Toutefois, Dieu, n'aimant pas l'écrasement définitif du coupable, ne prolongea pas cette épreuve au delà de sept ans. Ce terme écoulé, Nabuchodonosor, revenu à résipiscence, leva les yeux au ciel pour demander grâce, et aussitôt il recouvra l'intelligence, reprit le gouvernement et brilla plus que jamais.

Tel est le sens de ce conte hautement moral et admirablement agencé. Il tourne en outre à la gloire du pieux Daniel, qui fut seul

capable d'interpréter le songe envoyé par Dieu comme avertissement au grand roi, et eut aussi le courage de lui donner un bon conseil dont tous les puissants de la terre peuvent profiter, à savoir de racheter les fautes commises par l'exercice de la charité envers les pauvres et les humbles, allusion déguisée au cruel traitement dont les Judéens déportés étaient les victimes, et qu'il faudrait adoucir afin de rentrer en grâce de Yahwé menaçant.

Mais si le sens et l'utilisation de ce beau conte ne laissent pas une ombre de doute, l'origine du conte lui-même est restée énigmatique jusqu'à présent, au moins à ma connaissance très incomplète en fait de commentaires bibliques modernes. Je ne pense pas que l'auteur du livre de Daniel l'ait créé par caprice. Autre chose est la description des épreuves subies victorieusement par Daniel et ses trois compagnons pour rester fidèles à leur religion, épreuves dont l'auteur avait le spectacle attristant sous les yeux pendant les persécutions religieuses commandées par Antiochus Épiphane; autre chose est un thème littéraire qui est, au fond, favorable à Nabuchodonosor, que le narrateur fait finalement réintégrer dans sa haute position et régner avec plus d'éclat que jamais. Comment accorder ce trait caractéristique avec l'histoire d'Antiochus Épiphane qui est incontestablement le type du Nabuchodonosor du livre de Daniel? On se contente d'ordinaire du bon mot de Polybe, qui, en raison des actes déraisonnables que ce monarque syro-grec ne cessa de commettre, dit qu'au lieu d'Épiphanès (glorieux), celui-ci aurait mérité le titre d'Épimanès (fou furieux). Nous y avons l'appréciation réfléchie d'un historien postérieur, que l'auteur théologien contemporain du tyran n'a pu connaître ni surtout partager. Pour lui, le persécuteur des fidèles yahwéistes était un impie qui finira par être écrasé d'un coup imprévu de la Providence, protectrice du peuple opprimé, sans reconnaître lui-même la puissance du Dieu qu'il avait offensé. C'est là un point de vue tout différent de celui de l'historien grec. En d'autres termes, la « folie de Nabuchodonosor », dépourvue de toute base historique, voire de tout précédent dans la littérature biblique, doit avoir été produite non par une tradition ou légende populaire fortuite, mais par une cause qui est la source de

nombreuses légendes chez d'autres peuples aussi. Cette cause est l'étymologie naïve et plus ou moins savante.

Ces sortes de calembours ou de jeux de mots sont très nombreux chez les peuples sémitiques. La confusion des langues pendant la construction de la tour de Babel est déduite du nom בָּבֶל, tiré de בָּלַל, « mêler, confondre » (Genèse, XI, 9) ; la rivière de Yabboc, יַבֹּק, rappelle la lutte de Jacob avec l'ange (וַיֵּאָבֵק, *ibid.*, XXXII, 22-25); מְרִיָּה est entendu comme מראה יה (*ibid.*, XXII, 14) ; Jésus, יֵשׁוּעַ, est interprété : « celui qui délivre des péchés » (Matthieu, I, 21)[1]; Paul est deux fois sauvé de la mort dans l'île de Mélita (Malte) מליטה (Actes, XXVIII, 1-6); la déesse babylonienne *Ṣarpanit*, « l'argentée, la pure », est souvent écrite *Zir-banit*, « celle qui construit la semence, la postérité » (textes cunéiformes); le mot grec אפותיקי, « hypothèque », est interprété אפו תהי קאי, « sur cela (cet objet) elle (la dette) est placée ». Cette fréquence des calembours, même dans les écrits religieux, m'a suggéré l'idée que la folie attribuée à Nabuchodonosor peut, elle aussi, avoir pris naissance dans une étymologie forcée du nom du héros de l'aventure lui-même, et cela me parut aussitôt confirmé par la forme matérielle du nom propre נבוכדנצר qui, pour ceux qui ignorent le babylonien, semble contenir comme premier élément le mot hébreu : נָבוּךְ, « égaré, errant ». Cet indice mantique a déjà pu, à lui seul, faire naître la légende que Nabuchodonosor a été enlevé malgré lui de son palais et condamné

1. יֵשׁוּעַ, contracté de יְהוֹשׁוּעַ = יְהוֹשׁוּעַ, signifie non pas « Yahwé aide », comme on le croit généralement, mais « Yahwé est un bien précieux, générosité », de שׁוּעַ, « richesse », d'où שׁוּעַ, « riche, généreux, puissant » (Isaïe, XXXII, 5), opposé à דַּל, « pauvre, faible » (Job, XXXIV, 19). שׁוּעַ seul et son dérivé שׁוּעָא (pour שׁוּעִי) sont aussi des noms d'homme (Genèse, XXXVIII, 2; I Chron., VII, 32).

2. Il ne faut pas perdre de vue que le livre de Daniel évolue dans une atmosphère de présages et de divinations, dans laquelle le moindre indice est utilisé pour pronostiquer l'avenir. Cette concurrence d'indices imperceptibles aux profanes, constitue les « signes du temps » des évangélistes (Matth., XVI, 3, tronqué; Luc, XII, 56).

à errer comme un fou dans les lieux écartés. Il était plus malaisé de savoir comment le linguiste anonyme avait cru comprendre le groupe restant דנצר, car il est peu vraisemblable qu'après avoir obtenu un premier succès, il se soit découragé de chercher à déchiffrer le groupe de quatre lettres qui peut s'analyser de plusieurs manières.

On peut d'abord le couper en deux mots hébreux : דָּן, « il a jugé », et צַר, « ennemi » ; l'ensemble donnerait : « Errant que (Dieu) a jugé, ennemi. »

On peut encore, en pensant en araméen, séparer le ד initial en guise de pronom relatif, à lire דִ ou דְ, et prendre נצר pour le verbe נָצַר, qui signifie « psalmodier, louer, chanter des hymnes ». L'ensemble donne : « un fou qui a chanté des hymnes ».

Le mélange d'hébreu et d'araméen n'a certainement pas choqué l'auteur du livre de Daniel, qui écrit à volonté tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre de ces langues. Le langage courant des Juifs, à cette époque comme plus tard, se composait forcément de ces deux éléments enrichis d'emprunts grecs.

Enfin, en se tenant de nouveau sur la base hébraïque seule, il est possible de regarder le bilittère דן comme une contraction de אֲדָן ou אֶדֶן, qui désigne l'homme sauvage, et d'envisager צר, vocalisé צֻר, comme le mot צוּר, qui signifie « rocher, montagne rocheuse », de sorte que le composé entier voudrait dire : « Errant, homme sauvage des montagnes. »

Il y a beaucoup de probabilités que l'auteur de notre apocalypse a médité toutes ces trois étymologies qui se présentaient naturellement à son esprit, et qu'il les a utilisées pour en tirer son conte merveilleux.

Des mots hébreux qui viennent d'être mentionnés, אדן seul appelle quelques remarques. Ce mot figure à l'état construit du pluriel dans le traité talmudique de *Kilaïm*, consacré aux observances relatives au croisement des animaux domestiques (chap VIII, mišna 5e). On y lit : « Les *adnê hassâdé* sont des bêtes sauvages. Rabbi Yosê dit : ils causent la contamination

de la maison où ils meurent, comme c'est le cas d'un homme (qui meurt)[1]. » Ce contexte indique clairement que par *eden hassâdé* (l'*eden* des champs), les tannaïtes (autorités de la Mišna) entendaient une sorte d'homme sauvage qui vit dans les lieux solitaires, comme les Weddas de Ceylon. Maïmonide, dans son commentaire de la Mišna, est plus explicite : « Les *adnê hassâdé* sont des animaux semblables aux hommes. Ceux qui décrivent les créatures rares du monde disent que l'individu de cette espèce profère nombre de paroles inintelligibles. Son parler ressemble au parler humain. Il est appelé en arabe *nisnâs* et l'on raconte beaucoup de choses à son sujet dans les livres. » La forme purement hébraïque אדני השדה suggère l'idée que les talmudistes lisaient dans Job, v, 23, אֲדְנֵי הַשָּׂדֶה, « les sauvages de la campagne », au lieu de אַבְנֵי הַשָּׂדֶה, « les pierres des champs », qui ne convient aucunement au contexte. On fait alliance (בריח) avec des hommes, quelque sauvages qu'ils soient, on ne fraternise pas avec des pierres[2]. Le parallèle חיח השדה confirme cette interprétation. Le commentateur R. Aser (ר'אש) s'est parfaitement douté de ce rapport avec le verset de Job ; mais la correction de אבני en אדני répugnait à l'orthodoxie de son temps, il a donc supposé que, dans la langue biblique, אבני équivalait à אדני[3].

A l'époque des Amoraïm, les *adnê-hassâdé* ont été l'objet d'une fable zoologique. Selon R. Yêsi (? nom conservé par l'auteur du ʿAruch), « l'individu de cette espèce est un homme des montagnes qui est attaché au sol par le nombril. Aussi longtemps que le cordon du nombril reste intact, l'individu vit et se porte bien, mais aussitôt que cette membrane est coupée en deux, il tombe mort. »

L'invention fantastique de la corde ombilicale tend à satis-

1. ואדני השדה חיה רבי יוסי אומר מטמאות באהל כאדם.

2. ואדני השדה הם חיות הדומות לבני אדם ואומרים המספרים חדושי העולם שהוא מדבר דברים רבים שאינם מובנים ודיבורו דומה לדבור אדם ושמו אל (!נסאס non) נסנס בלשון ערב ומגידים מעניניו בספרים דברים רבים

3. אבני השדה לשון תורה כי עם אבני חשדה בריתך (*ibidem*, note marginale ג).

faire l'expression ובאסור די פרזל ונחש de Daniel, IV, 12, 20, mal comprise, d'où on a conclu que Nabuchodonosor était réellement et solidement attaché au sol par une membrane parasite. Le narrateur de Daniel entend, au contraire, que le tyran restera enchaîné dans sa solitude, afin qu'il ne puisse pas se sauver et retourner chez lui avant le temps fixé.

Le dernier développement enfin, se fit de cette fable dans l'entourage de R. Me'ir, fils de Calonymos de Spire. L'homme sauvage est devenu un animal indispensable pour l'opérateur du genre de la magie nommée ידעוני en hébreu. Selon l'auteur de ce greffage hétéroclite des deux legendes différentes, le dit animal porte le nom de ידוע. « De la terre qui le produit sort comme une grosse corde analogue aux plantes cucurbitacées; le *yadu'a* a la forme humaine en toute chose, corps, mains et pieds. Par son nombril, il est attaché à la corde qui sort de la racine; aucune créature ne peut l'approcher dans cette étendue, car il la déchire et la tue. Dans la portée de la corde, l'animal mange l'herbe tout autour, et, quand on veut le chasser, personne n'ose aller près de lui, mais on tire sur la corde jusqu'à ce qu'elle se casse et l'animal meurt à l'instant. »

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

J. Barth. *Diwân des U'meir Ibn Schujeim al-Quṭâmi*, herausgegeben und erläutert. E. J. Brill. Leiden, 1902.

En proclamant la guerre sainte contre les mécréants, le fondateur de l'islamisme croyait sans aucun doute créer l'unification insoluble de toutes les populations de la péninsule arabique. Le succès n'a répondu que fort imparfaitement à son attente. Pen-

1. ושמעתי בשם הר'ר מאיר ברבי קלונימוס מאשפירא שהיא חיה ששמה ידוע והיא ידעוני דקרא ומעצם שלה עושים כמין כשפים וכמין חבל גדול יוצא משורש שבארץ שבו גדל אותה החיה (ששמה ידוע) כעין אותם קישואים ודלועים אלא הידוע צורתו כצורת אדם בכל דבר בצורת פנים בגוף וידים ורגלים ומטיבורו מחובר לחבל היוצא מן השורש ואין כל בריה רשאה ליקרב כמלא החבל שטורפת והורגת וכמלא החבל רועה כל סביבותיה וכשבאין לצודה אין אדם רשאי לקרב אצלה אלא מורים אותה אל החבל עד שהוא נפסק והיא מיד מתה.

dant que le nouvel État s'organisait péniblement au milieu de difficultés religieuses et politiques, les tribus nomades continuaient leurs luttes coutumières, souvent sans aucune raison valable, par la simple vanité de remporter une victoire ou de faire montre de courage. Chaque parti batailleur avait un ou plusieurs poètes qui chantaient les hauts faits des héros et vilipendaient les adversaires vaincus. Chemin faisant, ils exaltaient la noblesse de quelque puissant du jour, dans l'espoir d'être richement récompensés, ou accablaient de sarcasmes leurs rivaux en poésie, afin de les remplacer dans la faveur d'un mécène. Ils formaient en un mot une sorte de bohème littéraire frondeuse qui faisait les délices des désœuvrés de l'époque. Umeir al-Quṭâmî appartient à la grande tribu de Taghlib, mais n'était pas chrétien comme son national et contemporain Akhtal. Comme il a pris une part active dans plusieurs combats, ses poésies ont un intérêt historique pour la période de 66 à 90 de l'hégire, où les Taghlib, campés entre Tekrit et Mossoul, sur le Tigre, et Mambidj, sur l'Euphrate, étaient engagés dans des luttes sanglantes contre les tribus Qeis-ʿAilân, avec des alternatives de succès. Il n'y a pas de raison de suspecter l'authenticité du gros du Diwân qui lui est attribué; plusieurs philologues arabes du IIe siècle H. ont commenté ces poésies. M. Barth a utilisé les deux recensions du recueil, marqué toutes les variantes et ajouté un choix des meilleures gloses interprétatives. L'importance de la magnifique édition est rehaussée par les notes consacrées à chaque pièce et expliquant le sujet du poème, l'ordre exact des versets, les noms de contemporains et les noms géographiques. Cette excellente édition est en tout point digne du célèbre arabisant.

Salomon Reinach, *La Crète avant l'histoire et les fouilles de M. A. Evans à Cnosse.* (L'Anthropologie, 1902, n° 1, janvier-février, Paris.)

M. S. Reinach cultive, depuis de longues années et avec une réussite grandissante, l'archéologie classique et préhistorique. C'est un des spécialistes les plus éminents en ces matières ardues. Une thèse hardie, qu'il avait d'abord émise par intuition artistique plutôt que par des preuves tangibles, et qui heurta des traditions séculaires, a reçu une éclatante confirmation par les découvertes archéologiques des dernières années. Ainsi que M. R. l'a toujours soutenu, à côté des civilisations écloses en Babylonie et en Égypte, il y eut une civilisation *européenne* concentrée dans les parages de la mer Égée et dont les foyers principaux se trouvaient à Mycène et dans l'île de Crète. M. Evans, l'heureux découvreur des antiquités crétoises, ayant fait paraître tout récemment un ouvrage sur les résultats de ses fouilles à Cnosse, M. R. a eu la bonne idée d'en résumer les résultats les plus saillants et il l'a fait avec la méthode et la lucidité qui sont l'apanage de tout ce qui vient de sa

plume. Les sémitisants n'auront garde de négliger le vaste horizon qui s'ouvre du côté de l'Occident et qui renvoie de singulières gerbes de lumière sur le littoral sémitique de la Méditerranée. Ils auront peut-être quelques réserves à faire. On ne comprend d'abord pas très bien la hâte des égéistes de dériver l'alphabet phénicien de l'écriture crétoise, dont pas une seule lettre n'est encore déchiffrée. Des traits communs se trouvent dans tous les systèmes graphiques du monde; qui osera soutenir que les écritures de la Babylonie, de l'Égypte et de la Chine dérivent l'une de l'autre? Ces savants en sont encore à l'hypothèse surannée qui faisait venir l'alphabet en bloc du système hiératique égyptien, tandis que les recherches ultérieures ont mis hors de doute, et dans tous les détails désirables, l'origine hiéroglyphique de *dix caractères fondamentaux* de cet alphabet, et que les *douze* autres sont des transformations accomplies par les Phéniciens eux-mêmes, en vue de mieux distinguer les consonnes similaires[1]. Pour détruire le résultat de faits accessibles au contrôle général, on invoque l'opinion de Diodore de Sicile ou des mythes relatifs à Minos et à l'influence de mythes crétois sur la religion des Hellènes[2]. Sans prouver au préalable que le *Keft* des Égyptiens est l'île de Crète, on identifie l'hébreu *Kaphtor* avec *Keft* et on peuple la Philistide de Crétois, sous prétexte que, dans une ruine de cette contrée, nommée Tell-Ṣafi, on a trouvé des vases de type mycénien! Il est encore temps d'arrêter le flot d'hypothèses qui menacent de renouveler, dans ce nouveau domaine, les erreurs et les déboires des premiers pionniers en assyriologie[3].

J. Halévy.

1. Voir *Revue Sémitique*, 1901, p. 356-370.

2. Le *Zeus né en Crète* et le *Jourdain Jardanos* valent tout autant que l'identification des *Judæi* avec les *Idæi dactyli* de Crète

3. Errata. P. 159 : « il y », lis. « il y a ». — P. 168, l. 9 (d'en bas), après « l'assyrien », ajouter « *abu* ». — P. 171, note 1, l. 4, mettre « ! » au lieu de « ? ». — P. 181, l. 15, « l'Assyrie », lis. « l'Assyrien ». — P. 186, l. 21 : « du Deut. », lis. « des Nombres » ; l. 22, lis. 26 au lieu de 12.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Supplément aux Notes exégétiques.

Avant de passer aux considérations générales, je me vois obligé de prendre note des remarques que M. J. Wellhausen a jointes à sa traduction du livre d'Osée. Les vues de M. Wellhausen font loi dans l'école critique d'Allemagne, et les commentaires des livres prophétiques qui ont paru dans la dernière époque décennale se sont fort peu écartés de son travail qui fut publié en 1892. Par un hasard fâcheux, je n'ai pu le consulter lorsque je rédigeais mon travail sur Osée, pour les derniers cahiers de la *Revue Sémitique*. On a beau ne pas être souvent de son avis, on apprend toujours chez un maître aussi génial, et j'aurais eu la conscience chargée, si, avant de résumer les conceptions religieuses d'Osée, j'avais négligé de m'informer exactement sur les points de vue qui m'éloignent des opinions accréditées par le chef de la critique biblique moderne.

I, 4-5. Le crime est l'extermination de la maison d'Achab par Jéhu, l'ancêtre de la dynastie à laquelle appartenait Jéroboam II, son dernier et plus célèbre rejeton. M. Wellhausen ajoute : « Mais Jéhu agit selon la parole de Yahwé qui lui vint par l'intermédiaire d'Élisée ; et son acte trouva, lorsqu'il fut commis, l'approbation de Jonadab ben Rechab, et sans aucun doute de la plupart des zélés pour Yahwé contre Ba'al. Si Osée les condamne, alors il condamne en même

temps les instigateurs, les prophètes et Yahwé même qui les avait inspirés. » L'idée de faire d'Osée un libre penseur, un révolté, est bien singulière ; il entre cependant dans le système des théologiens modernes d'attribuer aux prophètes écrivains des tendances subversives contre l'ordre légal en bloc, en un mot, un rôle de précurseurs du héros du Nouveau Testament. Cette arrière-pensée perce dans tous les commentaires que j'ai eus sous les yeux. M. Marti l'a même recommandée *urbi et orbi* dans la préface de sa collection des commentaires de l'Ancien Testament. Il faut absolument laisser la théologie de côté et se rendre compte des faits par un raisonnement plus terre à terre. Achab et sa femme Jésabel avaient massacré sans pitié les prophètes de Yahwé parce qu'ils contrariaient leur politique étrangère symbolisée par l'introduction du Ba'al sidonien. Le prophète Élie, sauvé du massacre, les vengea selon la loi du talion et fit exterminer toute la famille d'Achab par Jéhu, qu'il éleva au trône de Samarie. Lorsque Jéhu rompit lui aussi avec le parti prophétique et national, celui-ci le traita comme un traître et un usurpateur qui a massacré la famille d'Achab pour prendre sa place. Osée, qui n'était pas politicien, le jugea ainsi au point de vue moral pour blâmer la politique royale. Il n'a certainement pas trouvé à redire à l'action d'Élisée, qui ne sortait pas de la légalité et qui serait même absoute par le jury, sinon par la justice de notre temps. Encore moins Osée aurait-il pu concevoir la pensée sacrilège de condamner l'acte de Yahwé. Dans l'occurrence, c'est Yahwé même qui regrette d'avoir été trop rigoureux (Genèse, VIII, 21 ; Jérémie, XLII, 10 *passim*) ; l'homme mortel peut se plaindre, chercher à apaiser sa colère, mais ne peut jamais condamner son créateur (Isaïe, XLV, 9 *passim*). C'est la dynastie de Jéhu (= royauté de la maison d'Israël) qui doit d'abord disparaître, le peuple souffrira pour elle et pour ses propres péchés (6) ; d'une destruction complète d'Israël, Osée, ainsi que les autres prophètes, n'ont jamais rêvé ; l'idée d'un exil temporaire n'est même pas prononcé clairement par notre prophète (contre H.). La conviction qu'Israël, quoique réduit à l'extrémité, finira par s'amender et recommencer une nouvelle

vie de prospérité et de grandeur, fait le fond du patriotisme prophétique. Même après la destruction de Samarie, cette conviction restait des plus vives dans l'âme d'Osée. M. W. s'étonne de ce que notre prophète n'ait pas accommodé aux événements réels des prévisions démenties par les faits, au moment où il les rédigeait définitivement dans son livre; il daigne cependant, quoique dubitativement, lui accorder un bon point d'honnêteté (Dass Hosea seiner Weissagung bei der Niederschrift nicht eine dem Ausgang entsprechende Fassung gegeben hat, bleibt allerdigs auffällig. Aber vielleicht war er grossartig genug das zu unterlassen). Cette suspicion perpétuelle, sans rime ni raison, à l'égard des écrivains bibliques, est la clé de tout le procédé de la critique moderne. Comment ne pas se remettre en mémoire le dicton rabbinique : כל הפוסל במומו פוסל?

II, 7. L'affirmation qu'Osée regarde le culte en général comme un pur paganisme (W.) a pour but de pouvoir faire de Jésus un continuateur des anciens prophètes. Mais le héros mystique de l'Évangile a substitué aux œuvres rituelles la foi en sa propre divinité. Nous serions curieux de savoir par quoi Osée les a remplacées. Un peuple ne peut pourtant pas s'abîmer dans une vie monotone, privée de fêtes et de réjouissances publiques!

II, 18. Remarque curieuse; je la donne textuellement : « Yahwé a-t-il jamais été abordé par les Israélites par l'épithète « mon époux » (*mein Gemahl*), et Osée espère-t-il réellement qu'au lieu de cela il sera nommé à l'avenir « mon mari » (*mein Mann*)? Je tiens ce verset pour une glose insensée (*für eine thörichte Glosse*) au verset 19. » W. a oublié que l'appel ordinaire du dieu phénicien était Βαλήν = בעלן = héb. בַּעְלֵנוּ, « notre seigneur, notre Baʿal », (non « notre époux » !); אִשִּׁי est un succédané proposé par Osée en conformité du sujet qu'il traite; deux minutes après, notre prophète lui-même n'y pensait plus (cf. Genèse, XXXIII, 29).

II, 20. La situation du verset a entièrement échappé à W. Ce n'est pas ici le lieu de parler de la conclusion d'une alliance avec Israël; il faut d'abord faire les épousailles (21-22).

L'auteur a soin d'ajouter que Yahwé procure la paix, non pour tout le monde (lisez entre les lignes : « comme l'a fait Jésus »), mais seulement pour le pays des Israélites, « afin qu'ils demeurent en tranquillité ». Une pareille exigence serait inconcevable, si elle n'était pas inspirée par un système de préjugés que le critique n'ose pas déclarer ouvertement.

III, 3. L'insertion entre אני et אליך des mots לא אבוא ne suffirait pas ; il faudrait les faire précéder par לא אקח אשה אחרת, et cela est visiblement de trop. La particule כן remplace avantageusement cette longue phrase.

III, 5. Première mise en scène de la fraude pieuse : ואת דוד מלכם serait une interpolation judaïstique ; la psychologie critique veut qu'Osée n'ait jamais mentionné le royaume de Juda ; le texte dit le contraire ; tant pis pour ces passages gênants, on les retranche sans merci. Je ne reprendrai pas la discussion relative à l'explication du mariage d'Osée que j'ai examiné à deux reprises avec une ampleur suffisante. Nulle part l'esprit mystico-évangélique et antibiblique ne s'est manifesté dans une laideur aussi repoussante. Selon le chef de l'école grafienne, l'infidélité de Gomer, dont Osée ne s'aperçut que huit ans après son mariage et après la naissance de trois enfants, a suggéré à celui-ci l'idée frauduleuse et antipatriotique au suprême degré, que son déshonneur domestique symbolise l'infidélité d'Éphraïm envers Yahwé. Fort de cette révélation de mari trompé, il se permet d'accumuler mensonges sur mensonges. Il ment premièrement en affirmant que Yahwé lui avait expressément ordonné d'épouser une prostituée ; il ment secondement et troisièmement en disant qu'il avait donné en connaissance de cause le nom *Lo-rouḥama* à sa fille, puis, trois ans après, le nom Lo-ʿammi à son second fils. Il ment enfin quatrièmement en transformant sa passion immuable pour la pécheresse en une nouvelle révélation par laquelle Yahwé lui ordonne non seulement de reprendre, mais encore d'*aimer* cette femme abjecte. Les courtisanes de l'Évangile, avec leurs époux placides et taciturnes, exhalent une odeur de myrrhe, comparativement à l'entourage d'Osée, et c'est précisément pour arriver à ce but que l'explication

précitée a été inventée, probablement d'une manière plutôt instinctive que réfléchie. Et ce paradoxe malpropre baptisé « psychologie prophétique » fait le tour de tous les commentaires bien pensants, et personne n'ose plus entendre la protestation du texte qui dit tout le contraire! Le comble est atteint par la jolie remarque que voici : « La conception réaliste devient enfin irrécusable si l'on considère qu'Osée est le premier à qui le rapport de Yahwé avec Israël apparaisse sous la figure du mariage. Cela doit avoir une cause particulière. Il y avait une habitude, il est vrai, que les Israëlites regardaient le pays comme leur mère et Yahwé comme Baʿal, c'est-à-dire comme un époux, mais la combinaison de ces deux idées et sa conséquence étaient malgré cela une entreprise hasardeuse qui dépasse bien loin la limite de ce qui est naturel dans l'Ancien Testament. Osée donne lui-même un événement individuel comme ayant occasionné l'idée audacieuse et baroque qu'il a conçue, et cela s'explique par son origine[1]. » Inutile de copier davantage les combinaisons trop ingénieuses par lesquelles notre critique arrange l'état d'âme du prophète pour en tirer « cette idée audacieuse et baroque » (« et antimorale » n'est pas ajouté et pour cause!), qui a été acceptée ensuite par tous les prophètes postérieurs. Je n'exagère pas en redisant qu'aucune littérature ancienne n'a été avilie avec autant d'exagération que l'Ancien Testament par les protagonistes de la critique moderne.

IV, 2. « Les péchés énumérés contreviennent aux deuxième, cinquième, septième et sixième commandements; manifestenent il ne s'ensuit pas qu'Osée a connu le Décalogue ». Mais

1. Vollends unausweichlich wird schliesslich die eigentliche Auffassung, wenn man bedenkt, dass Hosea der erste ist, dem das Verhältniss Iahves zu Israël unter dem Bilde der Ehe erscheint. Das muss eine besondere Veranlassung gehabt haben. Es war freilich herkömmlich, dass die Israeliten das Land als Mutter der Bevölkerung und den Iahve als Baal d. h. besonders auch Eheherrn ansahen, aber die Combinirung dieser beiden Vorstellungen und ihre Consequenz war trotz alledem ein Wagniss das weit über die Grenze des dem A. T. Natürlichen hinausging. Hosea selbst gibt nun ein individuelles Erlebnis als Veranlassung des kühnen und barocken Gedankens an, und daraus erklärt sich seine Entstehung volkommen.

le contraire s'ensuit encore moins. La phrase ודמים בדמים נגעו, que W. suspecte par la raison fallacieuse du changement de sujet, est absolument en place, le meurtre étant le crime le plus grave de la série, et pourtant on ne cesse de le commettre.

IV, 15 *a*. Juda est blâmé en sous-ordre d'imiter les méfaits d'Éphraïm et 15 *b*-17 s'adressent directement à Juda ; il est donc impossible d'éliminer 15 *a* comme le pense notre critique.

IV, 15. Le sens attribué à ואל תשבעו חי־יהוה est absolument erroné ; voyez le commentaire.

IV, 17. חבור est correct ; les עצבים israélites sont toujours des idoles étrangères ; le sujet de הנח לו est Juda et le suffixe de לו se rapporte à Éphraïm.

V, 5 *b*. Toute la difficulté s'évanouit quand on corrige ושחטה en בשחטה ou mieux בשחטם ; voir le commentaire.

V, 7. La correction de חרש en חרב suffit à rétablir la clarté du sens.

VI, 3. Aucun changement à pratiquer, le sens ne laisse rien à désirer.

VI, 7. כְּאָדָם est correct. Osée, qui connaît la *fuite* de Jacob (XII, 13 = Genèse, XX, 43 P), devait aussi connaître l'histoire du péché d'Adam (*ibid.*, III J.).

VII, 4. La correction כמו תנור בער הם (Oort) est assez engageante. Je maintiens cependant la mienne à cause du parallèle ואכלו את שופטיהם (7).

VIII, 5. W. s'étonne que le symbole le plus sacré de Yahwé alors soit appelé avec mépris « veau de Samarie ». Tous ceux qui savent qu'Osée connaissait la fuite de Jacob, la lutte de ce dernier avec l'ange, le péché d'Adam et bien d'autres choses encore de l'ancienne époque, trouveront très naturel qu'il ait encore mieux connu le premier commandement du décalogue.

VIII, 12. Par רב תורתי, W. comprend exclusivement les lois morales, bien que תורות désignent également les rites cultuels. La psychologie étant ici en collision avec le lexique, on supprime le lexique. Mais quelle triste psychologie est celle qui

ose proclamer que les lois morales ont été mises par écrit longtemps avant les pratiques rituelles! L'épigraphie de tous les peuples du monde s'inscrit en faux contre une pareille interversion du développement religieux de l'humanité.

IX, 7. Les critiques ont étonnamment méconnu ce passage important ; voir le commentaire.

IX, 9-13. Même remarque. La critique y a épuisé toutes ses ressources et n'est arrivée à rien qui vaille.

X, 10. « Osée a difficilement écrit בשת et שקוצים. » Ces attributs des idoles ne font pas l'affaire de la « psychologie prophétique autorisée » ; on les couvre de suspicion.

X, 2. Jolie remarque tendancieuse : « חלק לבם dans le culte ; on (qui?) ne sait pas si c'est Yahwé ou Ba'al qu'ils servent ». Non! L'intransitif חלק signifie « se diviser, se séparer » (Jérémie, XXXVII, 12), sous-entendu « de l'attachement absolu à Yahwé » en rendant hommage en même temps à Ba'al. C'est le résumé de l'accusation portée par Élie : « Jusques à quand vous tiendrez-vous sur les deux seuils ? Si Yahwé est pour vous le vrai Dieu, suivez-le (seul), et si c'est Ba'al, suivez-le (seul) » (I Rois, XVIII, 21). Les deux cultes ne pouvaient se confondre : l'un repoussait toute représentation matérielle de la divinité; l'autre réclamait des symboles zoomorphes et anthropomorphes.

X, 8. « L'abominable (das abscheuliche) און חטאת est à biffer (ist zu tilgen) », sous prétexte qu'il gâte la beauté de la phrase suivante ; en réalité parce qu'il contrarie le système. במות און sont naturellement במות בית אל = במות בית און ; c'est le culte des במות de ce sanctuaire qui constitue le péché principal d'Israël, חטאת ישראל.

X, 9-10. N'arrive à établir aucune phrase intelligible. Voir le commentaire.

X, 14. « כשד שלמן בית ארבאל doit être interpolé » (wird wohl engeschoben sein) parce qu'Osée ne pouvait pas connaître cet événement (!) ; le critique en est encore à la conception de la réclusion de l'Asie antérieure avant l'époque grecque!

XI, 7. Accumulation de phrases hachées; rien de réparé.

XI, 8. La partie *a* est mal comprise; avec כאדמה ne commence pas une nouvelle interrogation. Suit une remarque singulière: « Osée emploie Adma et Seboyîm à peu près comme Amos et Isaïe emploient Sodome et Gomorrhe. L'auteur de Genèse, XIV, en a conclu (pour s'amuser?) qu'Adma et Seboïm étaient aussi des villes abîmées dans la mer Morte ». Le midraš rabbinique est dépassé; mais ne faut-il pas que Genèse, XIV, soit de l'époque grecque?

XI, 10. בנים מים n'est pas « corrompu », et בנים offre un sens excellent. Ajouter seulement ומצפון, en parallèle avec ממצרים et מארץ אשור du verset 11 qui n'a pas été bien saisi par la critique.

XII, 1. Sur l'interprétation de ce verset, voyez le commentaire.

XII, 4. Osée se sert des anciennes données de la Genèse selon les besoins de sa prédication sans le moindre égard à l'ordre. בית אל ימצאנו fait allusion à Genèse, XXXV, 9-15, et Genèse, XXVIII, 10-21, où il s'agit d'un songe qui avait surpris Jacob lui-même. Il est également arbitraire de dire que אלהים et מלאך (v. 5) déguisent ici le nom de Yahwé; jamais l'idée sacrilège, ou si l'on veut, idiote, que Jacob ait vaincu Yahwé dans une lutte corps à corps ne s'est présentée à l'esprit d'un écrivain biblique. Dans quel but l'aurait-il fait, lui qui tremblait déjà à la possibilité d'être attaqué par son frère Ésaü! Enfin, dans sa traduction, W. fait de Jacob le sujet de בכה ויתחנן לו (joli Kraftgefühl!), dans son commentaire, il n'en dit rien; est-ce l'indice d'une hésitation tardive?

XII, 6-7. Suspicion peu justifiée; תשוב n'a pas besoin d'être corrigé en תשבע qui produit une platitude.

XII, 9. « Éphraïm répond pour Chanaan »! Inutile de citer le reste.

XII, 13. W. ne souffle mot sur קום ברח לך = ויברח (Genèse, XXVII, 43); la constatation d'une interpolation judaïque aurait cependant été en place!

XIII, 1. Voir mon commentaire. Au lieu de רחת, j'ai proposé חִתַּת, « crainte », avec la nuance de « respect », comme מורא, פחד, יראה; אֶמֶת, au sens religieux de « fidélité, dévouement », conviendrait également.

XIII, 3. De même que גרן est une place fixe pour le triage, de même אֲרֻבָּה est une issue ordinaire de la fumée, une cheminée et non une fenêtre, dont le nom commun est חַלּוֹן. Nous ignorons pourquoi ce verset, rappelant VI, 4, ne serait pas d'Osée.

XIII, 15. La solution des difficultés est donnée dans mon commentaire.

XIV, 5. Expliqué dans mon commentaire.

XIV, 8. Voir plus haut traduction et explication.

XIV, 9. « Pour עניתי ואשורנו peut-être עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ (« son Anat et son Ašêra ») ». Charmants attributs de Yahwé ! C'est une plaisanterie bien lourde. « Que le prophète ait placé Anat et Ašêra sur la même ligne que Yahwé, cela ne surprend pas, n'appelle-t-il donc pas aussi Ba'als les images de Yahwé? » Une belle illustration du cercle vicieux de cette école. D'abord on affirme que, dans la bouche d'Osée, les « Ba'als » équivalent à « images de Yahwé », ensuite on conclut que Yahwé = Ba'al, 'Anat, Ašêra et *tutti quanti*. Mais comment le nom propre עֲנָת peut-il s'adjoindre les suffixes possessifs? A bas la grammaire! Vive le système !

A part quelques corrections auxquelles je suis arrivé indépendamment, mon butin a été assez maigre.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Osée débute par un coup de maître. Il représente le rapport de Yahwé avec Israël, y compris Juda, comme une liaison de mariage dont un associé est l'époux fidèle, plein de tendresse et de soins, l'autre, l'épouse infidèle, courant ouvertement après ses amants, auxquels elle attribue même les dons qui lui sont

abondamment faits par son mari et au moyen desquels elle mène une existence riche et luxueuse. Les trois enfants nés de ce mariage symbolisent de terribles catastrophes et d'indicibles misères qui sont prêtes à tomber sur le royaume d'Éphraïm : Le fils aîné, personnifiant la haute noblesse, porte un nom qui prédit une défaite sanglante qui aboutira à la chute de la dynastie. Le second enfant, une fille, qualifie déjà par son nom la répugnance du père à la déclarer sienne. Le troisième enfant, enfin, un garçon, porte également une appellation qui indique en traits sinistres la décision du père de devenir un étranger pour lui. Traduit en termes ordinaires, ce premier tableau signifie ; Yahwé aime intimement Israël et il a conclu avec lui un pacte d'après lequel Israël ne doit avoir d'autres dieux que lui ; mais Israël, malgré les marques incessantes de sa faveur, s'adonne au culte des divinités étrangères, tout en restant ostensiblement le peuple de Yahwé. Dans sa folie, Israël s'imagine même que l'abondance qu'il tire de son pays lui vient de la part de ces divinités exotiques. Las de supporter davantage ces incartades qui le déshonorent, Yahwé brisera la puissance d'Éphraïm, et, en cessant d'en prendre soin, réduira ses habitants à la misère la plus lamentable.

Mais, cette terrible catastrophe est à peine annoncée que la colère de Yahwé tombe et se résout en sentiments de commisération et de pitié pour son pauvre peuple prêt à disparaître. Lui donner le coup de grâce en dénonçant l'ancien pacte et en y substituant un autre peuple, la sainteté et la fidélité de Yahwé ne permettent pas d'en concevoir l'idée. L'homme peut faillir à sa parole, Yahwé jamais. Puis, Israël n'est-il pas son peuple depuis les temps anciens, l'objet de ses premières affections dans cette mer houleuse des nations païennes? L'abandonner à la destruction totale, non, jamais ; une courte expiation suffira à l'amender ! En Égypte, jadis, n'avait-il pas presque oublié le Dieu de ses ancêtres, et cependant un séjour de quelque temps au désert a entièrement changé les dispositions religieuses du peuple ; le même moyen pédagogique aura le même résultat cette fois encore. La grasse vallée d'Izreël, dévastée et changée en désert, ne lui fournira plus qu'une maigre pitance ; Israël, voyant que les autres dieux ne sont

pas capables de lui venir en aide, réfléchira et reconnaîtra sa félonie et son ingratitude. Cette période d'expiation forme le second tableau de la scène symbolique.

Mais le châtiment expiatoire n'aura qu'une courte durée et le troisième tableau se prépare, tableau de réconciliation et de réparation du mal. A voir la profonde misère de son peuple, Yahwé se reprend à l'aimer. Tout le passé sera oublié, pourvu qu'il devienne plus sage désormais. Il en sera ainsi; Israël, ayant en horreur ses dynasties abominables qui, par leur politique mondaine, l'avaient éloigné de son Dieu et avaient attiré sur lui tant de calamités, se ralliera sincèrement à la dynastie davidique et ne formera plus qu'un seul peuple avec Juda. Une nouvelle alliance sera conclue avec Yahwé, qui ramènera une ère de prospérité et de grandeur à tout jamais.

Le cadre avec sa triple division est ainsi parfaitement tracé; il ne manque qu'à l'illuminer de figures saillantes selon la nature de chaque division. Les trois passions qui agitent l'âme patriotique du prophète comme représentant de Yahwé, amour, indignation, pitié, parcourent par bonds et sursauts nerveux la partie prédicative qui forme le reste du livre. Tantôt elles courent parallèlement, tantôt elles s'entrechoquent et s'enchevêtrent au point de se confondre ensemble dans un mouvement convulsif désordonné. Prise entre les deux passions extrêmes de l'amour et de la pitié, l'indignation, forme tangible du principe de la justice absolue, finit pourtant, et juste au moment où il allait être rigoureusement appliqué, par faire place à la considération qu'Israël a déjà beaucoup souffert, qu'il est déjà en voie de s'assagir et qu'il faut seulement lui annoncer l'heureux résultat de sa conversion pour qu'il s'empresse d'y arriver.

Dans ce tableau grandiose, tracé par le patriote le plus passionné et le plus idéal que le monde ait connu, la critique moderne, frappée d'un strabisme irrémédiable, n'a aperçu que des défaites d'un mari trompé et content, et, ce qui est encore plus ridicule, des débats d'une casuistique grotesque. Peut-on représenter Yahwé sous une forme symbolique? Le culte sacrificiel est-il indispensable? Le peuple disait: Oui! le prophète disait: Non! De là la rage de ce dernier contre le peuple et

ses prévisions sinistres, car tous les passages qui lui sont favorables sont l'œuvre de fraudeurs éhontés. En s'abaissant à ces singulières mesquineries, la critique a donné la mesure de son incapacité de comprendre l'esprit prophétique; les spécimens que nous possédons de son procédé de mutilation et de correction nous montrent d'une manière évidente qu'elle n'est pas plus ferrée sur la langue que sur les idées de l'auteur.

Au cours de ses admonestations, Osée fait mention d'une série de pratiques rituelles et d'histoires de l'antiquité qui ont leur source dans le Pentateuque. Leur réunion nous paraît hautement instructive.

1. *Pratiques rituelles.*

a) Fêtes à pèlerinage (חַג), néoménies (חֹדֶשׁ), sabbats (שַׁבָּת), d'autres fêtes (כֹּל מוֹעֲדָהּ, II, 13). Cet ensemble, classé méthodiquement pour l'enseignement commun des prêtres et de la masse du peuple, se trouve dans le Lévitique, chapitre XXIII, énuméré comme il suit : Sabbat (3), Pâque (4-8), Pentecôte (10-21), fête du premier du septième mois (24-25), jour du Pardon (27-32), fête des Tabernacles (34-43). Le rite des néoménies qui ne sont que des demi-fêtes dans lesquelles le travail n'est pas arrêté, est intercalé dans la liste sacrificielle des Nombres, XXVIII, 11-15. Ces textes sont assignés à P.

b) Stèles votives (מצבות, III, 4; X, 1) dont la défense absolue ne se trouve que dans le Lévitique, XXVI, 1, et le Deutéronome, XVI, 22. Les autres passages du Pentateuque ont uniquement trait aux stèles anciennes qu'ils ordonnent de démolir.

c) Une série de crimes qui répondent aux cinq derniers commandements du Décalogue (IV, 2).

d) Le sacrifice du péché est mangé par le prêtre (חטאת עמי יאכלו, IV, 8); l'ordre qui l'établit se lit dans Lévitique, VI, 22.

e) Comparaison des princes de Juda aux criminels qui déplacent les bornes (V, 10); la loi qui défend cet acte est édictée dans le Deutéronome (XIX, 14; XXVII, 17).

f) Défense de la consultation des sorts (IX, 12); Deutéronome, XVIII, 9-14.

g) Abomination du culte des images (VIII, 4-6); premier commandement du Décalogue.

h) Constatation relative au grand nombre des lois écrites (VIII, 12); les lois morales étant, par leur nature, fort peu nombreuses, la majorité doit se composer d'observances rituelles comme celles de P et du Deutéronome.

i) L'expression נפש pour désigner un cadavre (IX, 4) appartient exclusivement au langage du Code sacerdotal (Lévitique, XIX, 28; XXI, 1; Deutéronome, V, 2; XV, 6-7, 10).

2. *Histoires de l'antiquité.*

j) Le séjour au désert après l'exode est considéré comme une expiation (וענתה שמה ... כיום עלותה מארץ מצרים, II, 17) = Nombres, IV, 33-34. De plus, le verbe ענה est employé dans ce sens dans le Deutéronome, VIII, 16.

k) Allusion au péché d'Adam (VI, 7); cf. Genèse, III. Ce péché est grossi par la représentation de l'ordre défendant de manger de l'arbre du milieu du jardin comme la condition d'une alliance entre Dieu et le premier homme; c'est un stage plus avancé de l'ancien récit. Nous en aurons d'autres exemples.

l) Entraînement d'Israël établi à Sittim au culte de Baʿal-Phégor (בעל פעור), causé par des amours illicites (IX, 10), allusion évidente aux Nombres, XXV, 1-3. Ce sont les filles moabites qui avaient fait accepter ce culte à leurs amants hébreux. L'histoire était tellement connue qu'Osée a pu se passer de désigner clairement le lieu du crime et par quelles femmes il a été répandu.

m) Lutte de Jacob contre son frère étant tous deux dans le ventre de leur mère (XII, 4); l'histoire est racontée dans la Genèse, XXII, 22-26. עקב résume le membre de phrase וידו אחזת בעקב עשו.

n) Mention de la lutte avec un Élohîm ou ange (XII, 5-6) rapportée dans la Genèse, XXXII, 25-30. Au temps d'Osée, cette légende était déja grossie et embellie par les additions po-

pulaires. Non seulement Jacob emporta la victoire, mais l'ange fut si anéanti qu'il n'obtint son relâchement qu'à force de pleurs et de prières. C'est un élément agadique greffé sur l'ancien récit.

o) Rencontre avec l'ange à Béthel (6) empruntée à la Genèse, XXXV, 9-15 (P).

p) Vie sous les tentes pendant le séjour du désert (XII, 10); la chose va de soi, mais Osée, pensant que c'est une vie de privations (cf. *a*), indique que les Israélites en Égypte demeuraient dans des maisons, conformément à l'Exode, XII, 3-7, 13, 19, 22, 23.

q) Fuite de Jacob (ויברח) dans le pays d'Aram, mentionnée dans la Genèse, XXVII, 34 (קום ברח לך), qui émane de P.; J. donne קום לך et le nom de ארם (*ibidem*, XXVIII, 2); Osée a donc puisé dans les deux passages.

r) Mention abrupte de deux noms *Adma* et *Ṣeboyîm* et de manière à laisser supposer que les auditeurs y verraient tout de suite les deux villes de ces noms qui furent détruites de fond en comble dans la haute antiquité, en même temps que Sodome et Gomorrhe, dont parle encore plus clairement le prophète Amos (IV, 11), antérieur de quelques années à Osée. Ces quatre villes ne sont mentionnées ensemble que dans la Genèse, XIV, 2-8, et dans le Deutéronome, XXI, 22, comme ayant formé auparavant (avec Ṣoʿar) les villes du cercle (כִּכָּר) du Jourdain (Genèse, XIII, 10; XIX, 26).

s) Allusion en elle-même incompréhensible à un événement décisif de la vie de Jacob : « Israël se fit serf pour une femme et pour une femme il se fit gardien » (XII, 13). Qui a-t-il servi? Qu'a-t-il gardé? et quelle est la femme pour qui il a fait ce sacrifice? On ne l'aurait jamais su si la Genèse ne nous avait pas raconté ces événements en détail. Jacob a pris service auprès de son futur beau-père Laban, et a gardé ses troupeaux pour obtenir la main de sa fille Rachel (Genèse, XXIX, 18, 27), qui devint ainsi l'aïeule du clan éphraïmite (XXX, 24; XLVIII, 5, 16). Les auditeurs d'Osée en étaient aussi bien informés que nous-mêmes et n'avaient aucune peine d'en comprendre la mention.

t) Allusion des plus sommaires au prophète dont Yahwé s'est servi comme intermédiaire pour faire sortir les enfants d'Israël de l'Égypte (XII, 14). Tout le monde comprenait alors comme aujourd'hui qu'il s'agit de Moïse, le libérateur prophétique de l'Exode.

u) Yahwé est le dieu d'Israël depuis son séjour en Égypte (XIII, 4); cf. Exode, III-IV, et plus particulièrement IV, 31.

v) Une connaissance complète d'Israël a été faite par Yahwé dans le désert (XIII, 5) et Yahwé en était charmé (IX, 10). L'énoncé est ici de nouveau des plus sommaires; c'est que tout le monde comprenait qu'il s'agit de la scène grandiose de la législation sur le Sinaï, où, après avoir pris connaissance de la charge sublime que Yahwé allait leur confier, s'écria d'une seule voix : « Nous ferons tout ce que Yahwé nous ordonnera ! » (Exode, XIX, 1-8). C'est alors que la bonne disposition d'Israël pour le culte de Yahwé s'est manifestée dans tout son éclat, et Yahwé aime à se le rappeler.

w) J'ai laissé pour la fin le point de départ de toute la prophétie d'Osée, savoir la conception du rapport de Yahwé avec Israël comme celui d'un mari avec sa femme, bien que, dans sa prédication, le même prophète représente Yahwé exclusivement comme le père et Éphraïm comme le fils, voire le fils aîné et trop choyé (XI, 1-3; XIII, 13). Quoi que dise la critique aux abois, le titre purement polythéiste de בעל n'a jamais fait naître l'idée saugrenue que le peuple qui l'adorait était son épouse. L'épouse de Baʿal est Astarté, déesse de la terre fertile, de la nature productive et luxuriante. A plus forte raison la transportation de cette idée sur Yahwé et Israël aurait été une monstrueuse divagation. La vérité est beaucoup plus simple. Osée a puisé la conception matrimoniale dans la même source que ses autres données rituelles ou légendaires. Le Décalogue qualifie déjà les fidèles comme ceux qui *aiment* Yahwé (Exode, XX, 6; Deutéronome, V, 10); le Deutéronome insiste principalement sur le devoir d'*aimer* Yahwé de toutes les facultés (VI, 4; XXX, 20), et Yahwé paie Israël de retour, thème que l'auteur ne se lasse pas de répéter (VII, 8, 13; X, 15; XI, 13, 22). D'autre part, l'idée de préférer un autre dieu à Yahwé est couramment exprimée dans le Pentateuque par

le verbe זנה, « forniquer, se prostituer », notamment une fois dans le Deutéronome, XXXI, 16, et *cinq* fois dans le texte sacerdotal ou P. (Exode, XXXIV, 15, 16; Lévitique, XVII, 7; XX, 5, 6). Le terme abstrait tiré de ce verbe pour exprimer l'infidélité envers Yahwé, à savoir זְנוּת, se trouve uniquement dans le passage également sacerdotal des Nombres, XIV, 33: « Ils supporteront la peine de vos infidélités » (m. à m. « de vos fornications ») וְנָשְׂאוּ אֶת־זְנוּתֵיכֶם. Osée n'a fait qu'incarner l'idée de l'auteur sacerdotal dans son mariage avec une femme de la génération infidèle de son temps et de l'orner de quelques nominations symboliques pour en faire le point de départ de sa prédication. Il n'a pas négligé d'employer le terme זְנוּת qu'il a directement emprunté aux Nombres, XIV; 33, mais il se sert plus souvent du synonyme plus populaire alors de זְנוּנִים. Son initiative de symbolisme nuptial a été adoptée et développée avec empressement par ses successeurs prophétiques; Isaïe (I, 21) avait fait le premier pas; Jérémie dit aussi זנות; Ézéchiel, non seulement fait usage des deux termes péjoratifs qu'on vient de voir, il en crée un nouveau, תַּזְנוּת, qu'il emploie aussi au pluriel תַּזְנוּתִים. Les turpitudes du règne de Joaquim avaient aigri l'esprit du prophète de l'exil.

Que devient, après cela, l'affirmation que le Deutéronome date du règne de Manassé, et que le texte sacerdotal est d'origine postexilique?

J. HALÉVY.

Notes évangéliques.

(Suite).

V

LA PARABOLE DU FESTIN DE NOCES

Les paraboles évangéliques forment un genre littéraire très remarquable ; ce sont de petits contes populaires ayant pour but d'attirer l'attention des curieux sur un sujet dont ils semblent vouloir se désintéresser, soit parce qu'ils ne le comprennent pas bien, soit parce qu'il ne s'accorde pas avec leurs sentiments. Plusieurs orateurs de l'antiquité ont employé ce stratagème pour chasser la somnolence des auditeurs énervés par le caractère trop technique du discours. Les rabbins s'en sont fréquemment servis comme moyen didactique, et les agadot talmudiques en fournissent une abondante moisson. L'enseignement évangélique au moyen de paraboles rentre dans le cadre de la pédagogie juive de l'époque, et par cela même elles nous révèlent mieux que les sentences dogmatiques le véritable esprit, et, ce qui est encore plus précieux, les tendances instinctives de leurs auteurs.

Il m'a paru convenable d'aborder l'étude de ce genre évangélique par la parabole du festin de noces, qui est consignée dans Matthieu, XXII, 1-14, avec un épisode détaché, XXV, 1-13, et dans Luc, XIV, 16-24; elle est absente de l'évangile de Marc.

LES DEUX VERSIONS

MATTHIEU, XXII.

1. Jésus parlant encore en paraboles leur dit :

2. Le royaume des cieux est semblable à un roi qui, voulant faire les noces de son fils,

3. Envoya ses serviteurs pour appeler aux noces ceux qui y étaient conviés; mais ils refusèrent d'y venir.

4. Il envoya encore d'autres serviteurs avec ordre de dire (de

LUC, XIV.

16. Alors Jésus lui dit:

Un homme fit (un jour) un grand souper, auquel il invita plusieurs personnes.

17. Et à l'heure du souper, il envoya son serviteur dire aux conviés de venir, parce que tout était prêt.

18. Mais tous, comme de concert, commencèrent à s'excuser. Le premier dit : J'ai acheté une

sa part) aux conviés : J'ai préparé mon diner, j'ai fait tuer mes bœufs et mes moutons engraissés : tout est prêt : venez aux noces.

5. Mais eux, ne s'en mettant point en peine, s'en allèrent, l'un à son champ, et l'autre à son négoce.

6. Les autres se saisirent de ses serviteurs, et les tuèrent après les avoir insultés.

7. Le roi, l'ayant appris, en fut ému de colère ; et, ayant envoyé ses armées, il extermina ces meurtriers et brûla leur ville.

8. Alors il dit à ses serviteurs : Le festin des noces est prêt, mais ceux qui y avaient été appelés n'en ont pas été dignes.

9. Allez donc dans les carrefours et appelez aux noces tous ceux que vous trouverez.

10. Les serviteurs, s'en allant alors par les rues, assemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, bons et mauvais ; et la salle des noces fut remplie de personnes qui se mirent à table.

11. Le roi entra ensuite pour voir ceux qui étaient à table, et, y ayant aperçu un homme qui n'était point revêtu de la robe nuptiale,

12. il lui dit : Ami, comment es-tu entré ici sans avoir la robe nuptiale ? Et (cet homme) demeura muet.

13. Alors le roi dit à ses gens : Liez-lui les mains et les pieds et jetez-le dans les ténèbres extérieures : car c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents.

14. Car il y en a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus.

terre, il faut nécessairement que j'aille la voir, je vous supplie de m'excuser.

19. Le second dit : J'ai acheté cinq couples de bœufs et je vais les éprouver ; je vous prie de m'excuser.

20. Et le troisième dit : J'ai épousé une femme et ainsi je ne puis y aller.

21. Le serviteur, étant revenu, rapporta tout ceci à son maître. Alors le maître de la maison se mit en colère, et dit à son serviteur : Va-t'en promptement dans les places et dans les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux.

22. Le serviteur lui dit ensuite : Seigneur, ce que vous avez commandé est fait, et il y a encore des places (de reste).

23. Le maître dit au serviteur : Va dans les chemins et le long des haies, et force les gens d'entrer afin que ma maison soit remplie.

24. Car je vous assure que nul de ces hommes que j'avais conviés ne goûtera de mon souper.

TENEUR ET DIVISION DE LA VERSION DE MATTHIEU

Le récit consigné par Matthieu a la forme d'un petit drame hautement tragique, comportant plusieurs épisodes :

Premier tableau. Un roi veut célébrer les noces de son fils ; il a ses conviés particuliers et compte sur leur présence. Au milieu d'eux il se promet de pouvoir s'abandonner à sa joie paternelle. Les préparatifs faits, il envoie ses serviteurs pour appeler les conviés, mais ceux-ci refusent de venir.

Deuxième tableau. Le roi envoie d'autres serviteurs pour prévenir les conviés que, le festin nuptial étant préparé, ils doivent venir y participer, car l'abstention serait un suprême outrage pour lui et son fils. Mais les conviés, pris d'un esprit de révolte, persistent dans leurs refus et vaquent à leurs affaires. Quelques-uns d'entre eux se mettent même à insulter et à tuer les serviteurs. Le roi se venge en les exterminant et en brûlant leur ville.

Troisième tableau. L'heure du repas arrive et on va servir la table ; faute d'invités, le roi indigné donne l'ordre de ramasser les premiers venus sans choisir et de leur faire prendre place à table.

Quatrième tableau. Le roi, toujours bouillant de colère, vient inspecter les nouveaux hôtes. Son regard tombe sur l'un d'entre eux et il lui demande comment il a osé entrer sans habit de noces, et comme le malheureux se tait, il le fait ligotter et jeter dans un cachot obscur, où il pourra pleurer toutes ses larmes et grincer des dents au milieu d'indicibles souffrances.

TENEUR DE LA VERSION DE LUC ET COMPARAISON AVEC CELLE DE MATTHIEU

La version de Luc est d'une seule coulée et ne comporte aucun incident violent. Le maître du festin est un simple bourgeois riche qui prend plaisir à régaler ses amis ou connaissances qu'il avait soin d'inviter. Le repas étant prêt, les conviés prévenus s'excusent par divers prétextes et ne viennent pas. Le bourgeois fâché les remplace par une cohue de pauvres et

d'infirmes que le serviteur a pu ramasser dans les places et dans les rues de la ville; et, comme il reste encore des places vides, il les fait occupér par des passants des routes au dehors de la ville que, sur son ordre, le serviteur ramène de force dans la salle du banquet.

En guise de conclusion, le maître de la maison affirme que personne, parmi les premiers conviés, ne goûtera de son souper.

A coup sûr, quand on ne regarde que l'ensemble du récit, on est facilement tenté d'y voir une invention parallèle au récit de Matthieu. L'un et l'autre pourraient représenter deux développements indépendants d'un thème antérieur comprenant les trois traits suivants : festin préparé, abstention des invités, remplacement de ceux-ci par des inconnus. Sur ce fond commun et aussi simple que naturel, car tout homme sensé aurait agi de la sorte à l'occurrence, chaque auteur aurait brodé à sa manière, sans que le plus récent ait rien emprunté à son aîné. Après réflexion, on est obligé de reconnaître que Luc, selon son habitude, n'a fait que transformer, ou, pour être plus exact, déformer la belle parabole de Matthieu, qui, elle-même, n'a déjà pas été mise sans peine dans un état présentable, comme on le verra dans la suite. Il est aisé de motiver ce sentiment. Le récit de Luc laisse tout dans le vague. Le bourgeois fait un festin coûteux sans que l'on connaisse la raison d'une telle prodigalité. Il ne regarde pas les dépenses inutiles et n'a pourtant à sa disposition qu'un seul serviteur pour appeler les nombreux convives; chacun de ceux-ci spécifie la cause qui l'empêche d'assister au banquet, causes de force majeure, achat de terre, de bœufs de labour, célébration de mariage; en vrais gentilshommes ils le supplient de les excuser; de quel droit le bourgeois se met-il en colère contre ces hommes qui en somme ne lui doivent rien? C'est à coup sûr un accident fâcheux, mais les conviés n'y sont pour rien, puisque la véracité de leurs excuses ne fait sujet d'aucun doute. La suite du récit est encore plus incompréhensible. Le malheureux serviteur chargé de ramasser tous les infirmes de la ville et de les installer autour de la table, besogne peu récréative, assez naïf pour attirer l'attention du maître sur les places non occupées, est encore envoyé racoler sur les grandes routes de la campagne les voyageurs qui ont autre

chose à faire qu'à satisfaire l'instinct de la gourmandise. Le comble est atteint par la prétention de la part du bourgeois de *forcer* tous les gens à obéir à son ordre (ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, compelle intrare). Cette excursion violente est d'ailleurs inutile; à l'intérieur de la ville, le serviteur aurait pu trouver encore plus facilement le nombre des personnes nécessaires pour combler les vides. Enfin, l'idée qu'un seul serviteur serait capable d'exécuter la dernière rafle par la voie de violence ne viendra qu'à un esprit peu pondéré.

Toutes ces étrangetés de conception s'évanouissent comme par enchantement à la lecture du début de la version de Matthieu, où le maître du festin est un roi tout-puissant à qui tout le monde doit obéissance jusque dans ses moindres caprices, et qui dispose de nombreux serviteurs capables de la faire accomplir de vive force. Nous avons là une preuve tangible que Luc a aplati et rendu difforme la conception infiniment mieux formulée par le premier synoptique du recueil actuel.

LE RÉCIT DE MATTHIEU

L'originalité du récit de Matthieu étant mise hors de doute, c'est l'intelligence exacte de ce récit qui mérite surtout une soigneuse attention, car bien qu'il soit exempt de défauts trop choquants, sa construction ne manque pas non plus de sutures et de singularités qui ont introduit certains troubles dans la composition. Notre investigation s'efforcera d'en découvrir la cause.

Ainsi que je l'ai indiqué ci-dessus, la première partie du récit se termine par la scène effrayante de l'extermination des récalcitrants, suivie de l'incendie de leur ville. Cette opération si radicale demande du temps pour être accomplie, les habitants ne se laisseraient pas égorger jusqu'au dernier homme sans défendre leur vie et celle de leurs familles. Les abris et les cachettes se trouvent à profusion dans une ville royale, et la recherche des victimes cachées demande à elle seule deux ou trois jours au moins. L'incendie qui complète le désastre n'accomplit pas non plus son œuvre dévastatrice avant vingt-quatre heures au bas mot. Eh bien, malgré cet intervalle iné-

luctable, le narrateur nous dit encore que le repas « tout prêt » a pu être offert à de nouveaux convives qu'on doit d'abord ramasser sur les routes du dehors ! Je crois inutile d'insister davantage sur un sujet qui est jugé par le simple bon sens. Évidemment, la deuxième partie qui comprend les versets 8 à 14 ne peut pas former la suite de la partie précédente, mais doit constituer une rédaction différente de la même histoire. Pour faire disparaître la dernière hésitation, il sera utile de les placer l'une en regard de l'autre.

A

1. Jésus parlant en paraboles leur dit :

2. Le royaume des cieux est semblable à un roi qui, voulant faire les noces de son fils,

3. Envoya ses serviteurs pour appeler aux noces ceux qui y étaient conviés ; mais ils refusèrent d'y venir.

4. Il envoya encore d'autres serviteurs avec ordre de dire (de sa part) aux conviés : J'ai préparé mon diner, j'ai fait tuer mes bœufs et mes moutons engraissés : tout est prêt : venez aux noces.

5. Mais eux, ne s'en mettant pas en peine, s'en allèrent, l'un à son champ, et l'autre à son négoce.

6. Les autres se saisirent de ses serviteurs, et les tuèrent après les avoir insultés.

7. Le roi, l'ayant appris, en fut ému de colère; et, ayant envoyé ses armées, il extermina ces meurtriers et brûla leur ville.

B

(Jésus parlant en paraboles leur dit :

Le royaume des cieux est semblable à un roi qui, voulant faire les noces de son fils,)

8. dit à ses serviteurs : Le festin des noces est tout prêt, mais ceux qui avaient été appelés n'en ont pas été dignes.

9. Allez donc dans les carrefours et appelez aux noces tous ceux que vous trouverez.

10. Les serviteurs, s'en allant alors par les rues, assemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, bons et mauvais ; et la salle des noces fut remplie de personnes qui se mirent à table.

11. Le roi entra ensuite pour voir ceux qui étaient à table, et, y ayant aperçu un homme qui n'était point revêtu de la robe nuptiale,

12. il lui dit : Ami, comment es-tu entré ici sans avoir la robe nuptiale ? Et (cet homme) demeura muet.

13. Alors le roi dit à ses gens : Liez-lui les mains et les pieds et jetez-le dans les ténèbres extérieures : c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents.

En séparant ces deux parties, on a l'avantage d'éviter aux seconds conviés de B la mortification de devoir consommer le dîner en face de monceaux de cadavres et de ruines fumantes. Le caractère férocement tyrannique du roi est maintenu dans les deux rédactions, de même que l'innocence des victimes, lesquelles sont nombreuses dans A et une seule dans B. Au fait matériel se joint une nuance remarquable. Le tyran de A achève sa vengeance sans rien dire, celui de B combine la cruauté avec des incidents qui n'ont pu être soulevés que par un fou à interner. Au milieu d'un tas de gens ramassés au hasard de la rencontre et qui n'avaient jamais reçu d'invitation à la fête, son regard s'arrête à une personne seule pour lui demander comment il a pu entrer sans habit de cérémonie, et oubliant que tous les autres sont dans le même cas, il s'acharne sur le malheureux qui, par respect, a gardé le silence au lieu de lui faire comprendre la folie de son étonnement.

JUXTAPOSITION DE A ET B

Ces deux paraboles pouvaient parfaitement conserver leur existence propre, non seulement dans le recueil original, mais aussi dans les extraits choisis dans l'évangile de Matthieu, où les variantes et les doublets ne font nullement mauvaise figure (cf. v, 29-30; xviii, 8-9; xxii, 44 et 45-46; 40-42 et 47-50). De plus, les événements n'auraient pas changé leur cours si, au lieu d'une célébration des noces de son fils, la scène se fût passée à l'occasion des noces du roi même, ou encore pendant la fête anniversaire de son couronnement ou de sa naissance. Il est même à présumer que tel a été effectivemement le motif dans le recueil ancien, puisque le fils du roi ne joue aucun rôle dans la marche des événements. Le jeune prince ou sa jeune épouse n'auraient pas laissé s'accomplir de si cruels massacres sans intervenir en faveur des victimes innocentes. La modification du terme général « festin » en « noces de son fils » est sans aucun doute l'œuvre de ceux qui voulaient mettre dans la bouche de Jésus une prédiction eschatologique, car le Maître se qualifie volontiers de fiancé, jeune marié (ix, 15; xxv, 1-10 et parallèles). L'interprétation est des plus faciles : les invités

rebelles et meurtriers des serviteurs sont les juifs hostiles au Fils de Dieu, qui insultent et tuent les apôtres; en punition, ils sont massacrés, et leur ville, Jérusalem, devient la proie des flammes. En y reliant le récit B, on a de claires allusions à la conversion des gentils, sans égard à leur origine ou à leurs qualités morales (vagabonds des carrefours et des rues), en réservant le triage pour le moment où le roi viendra inspecter les hôtes assemblés autour de la table du festin. Alors il y aura beaucoup d'appelés, mais peu d'élus.

C'est de l'histoire vécue, écrite nécessairement quelques années après la destruction de Jérusalem et l'abolition de l'État juif. Notre conte se distingue aussi très nettement du conte au même aboutissant qui le précède, savoir la parabole des laboureurs meurtriers (XXI, 33-44; Marc, XII, 1-11; Luc, XX, 9-18). Les vignerons ne tuent pas seulement les serviteurs du propriétaire (les apôtres), mais aussi son fils unique (Jésus), avec l'intention de s'emparer de la vigne (le royaume céleste). Les mauvais fermiers sont exterminés et la vigne est confiée à des fermiers païens plus honnêtes. Dans cette composition, l'expression « un homme » est impropre, car un roi seul peut faire massacrer les meurtriers sans aucune espèce de procès; pour un simple propriétaire, l'exécution sommaire de plusieurs coupables est d'une impossibilité absolue; la justice romaine, même à défaut de la justice juive, veillait à Jérusalem.

L'INSPECTION DES CONVIVES ET LA ROBE NUPTIALE

Au sujet de ces traits saillants de la partie B, nous avons fait ci-dessus certaines remarques qui peuvent nous conduire à une conception plus large au point de vue historique. Le racolage de prosélytes, dans beaucoup de pays extra-palestiniens, est en plein exercice, et l'Église est déjà occupée par des myriades de ralliés. Le temps presse, puisque les mets sont au point d'être servis, mais le roi a à donner une leçon à ses hôtes improvisés et à la leur bien inculquer dans l'esprit par un exemple décisif. La société n'a pas bonne mine, sa présence dépare le palais somptueux du roi et fait monter la colère de celui-ci contre les premiers invités qui l'ont abandonné comme

de concert. On connaît le sort de l'un des hôtes sur lequel le roi déverse toute sa colère. Mais qui peut être ce malheureux dont la mise n'était pourtant pas plus négligée que celle des autres? Puis comment a-t-on pu trouver qu'un homme ramassé dans les coins des rues est coupable de ne pas avoir endossé un habit de cérémonie? J'ai indiqué plus haut ces questions au courant d'un résumé rapide. C'est la seconde qui fournit la clé de l'acte royal. Le bouc émissaire est un des invités irrévérencieux qui avaient refusé de faire honneur au roi, et qui se trouvait par hasard au milieu des passants amenés au banquet par les serviteurs. Le roi l'a reconnu; de là cette question hautement sarcastique : « Ami, comment es-tu entré ici sans avoir la robe nuptiale? » Écrasé par sa mauvaise conscience d'avoir en effet insulté le roi qui voulait l'honorer, l'infortuné ne trouve rien à répondre et subit son sort implacable sans pouvoir proférer aucune excuse. L'interprétation s'offre d'elle-même : le coupable est un juif entraîné dans le mouvement chrétien à la dernière heure et croyant pouvoir cacher sa première félonie; il est pris au filet par la fatalité, et son exécution, étant conforme à la stricte justice, forme le prélude d'autres exécutions analogues lorsque l'occasion se présentera.

A cette clarté qui envahit maintenant toute la construction de B, il reste un inconvénient constitutif dans la rédaction, relatif à l'agissement du roi pendant l'inspection, agissement qui a dû paraître aux assistants, et surtout aux hôtes assis à table, comme un acte à la fois insensé et des plus iniques. Chacun des invités devait craindre de subir d'un moment à l'autre le sort de leur malheureux collègue, dont ils ignoraient l'histoire. Au milieu de transes pareilles, l'appétit fuit les estomacs les plus affamés et les plus solides. Ce défaut de rédaction fait présumer l'existence d'un récit antérieur du même genre, dans lequel la situation se trouvait mieux agencée et plus claire, en sorte que les auditeurs étaient eux-mêmes en mesure de suppléer à la lacune et de comprendre la raison des choses étranges en apparence. Je crois retrouver le document modèle dans une parabole homilétique consignée dans le Talmud de Babylone (*Šabbat*, 153 *b*), au nom de R. Yoḥanan Ben Zakkaï, le célèbre chef du Sanhédrin établi à

Yabné (Iamnia) au début du siège de Jérusalem par Vespasien, vers l'an 68 de l'ère vulgaire, et par conséquent antérieur de quelques années à la rédaction de l'évangile de Matthieu.

שלמה אמר בחכמתו בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר

אמר ר' יוחנן בן זכאי משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה ולא קבע להם זמן. פיקחין שבהן קישטו את עצמן וישבו על פתח בית המלך. אמרו כלום חסר לבית המלך? טיפשין שבהן הלכו למלאכתן אמרו כלום יש סעודה בלי טורח? בפתאום בקש המלך את עבדיו. פיקחין שבהן נכנסו לפניו כשהן מקושטין והטפשים נכנסו לפניו כשהן מלוכלכין. שמח המלך לקראת פקחים וכעס לקראת טפשים. אמר הללו שקישטו את עצמן לסעודה ישבו ויאכלו וישתו. הללו שלא קישטו עצמן לסעודה יעמדו ויראו. חתנו של ר' מאיר משום ר'מ' אמר אף הן נראין כמשמשין. אלא אלו ואלו יושבין הללו אוכלין והללו רעבין שנאמר לכן כה אמר ה' הנה עבדי יאכלו ואתם תרעבו הנה עבדי ישתו ואתם תצמאו הנה עבדי ירנו מטוב לב ואתם תצעקו מכאב לב:

Salomon avec sa sagesse (coutumière) dit : « En tout temps, que tes vêtements soient blancs et que l'huile (parfumée) ne manque pas sur les cheveux de ta tête » (Ecclésiaste, IX, 8).

Rabbi Yoḥanan ben Zakkai dit :

Cela est semblable à un roi qui a convié ses serviteurs à un festin sans leur en avoir fixé l'heure.

Les sages parmi eux mirent des vêtements de fête, et s'assirent près la porte du palais du roi, en se disant : La maison du roi peut-elle manquer de quelque chose? (donc tout sera bientôt prêt).

Les insensés parmi eux s'en allèrent à leurs affaires en se disant : Est-ce qu'un festin se fait sans peine? (donc, nous arriverons encore à temps).

Tout à coup le roi demanda ses serviteurs. Les sages parmi eux entrèrent devant lui revêtus de leurs habits de fête, et les insensés entrèrent devant lui en habits sales.

Le roi se réjouit à la rencontre des sages et se mit en colère à la rencontre des insensés.

Il dit : Ceux qui sont parés pour le festin seront assis, mangeront et boiront; ceux qui ne se sont pas parés pour le festin se tiendront debout et regarderont.

(*Glose*) Le gendre de R. Méir dit au nom de R. Méir : Ceux-ci auront ainsi l'air d'être des hommes de service. Dites plutôt : Les uns et les autres seront assis à table, mais les uns mangeront, les autres auront faim, car il est écrit (Isaïe, LXV, 13-14) : C'est pourquoi Yahwé dit ainsi : « Voici, mes serviteurs mangeront, et vous aurez faim ; voici, mes serviteurs boiront et vous aurez soif; voici, mes serviteurs se réjouiront et vous aurez honte ; voici mes serviteurs chanteront de plaisir et vous gémirez de douleur de cœur ».

La glose a pour but de mieux conformer les deux derniers verbes de la parabole avec le verset d'Isaïe, qui est d'ailleurs la source de la parabole elle-même.

Il ne faut pas de longues réflexions pour reconnaître l'allure simple et naturelle de la rédaction talmudique. Il s'agit d'un festin complaisant dont le maître est un roi ; les invités sont ses sujets qu'il veut régaler. Une mise convenable (« les vêtements blancs » de l'Ecclésiaste) est inéluctable ; seulement les sages, prévoyant que le roi peut les appeler d'un moment à l'autre, s'en sont déjà pourvus ; les insensés négligent cette mesure de précaution et sont obligés de se présenter dans des vêtements sales à l'appel du roi, et subissent les conséquences de leur imprudence. Dès le moment qu'ils ne se sont pas comportés comme des hôtes royaux, ils ont perdu l'avantage de prendre part au festin, et leur punition consiste à regarder manger les autres et à devenir la risée des sages.

L'auteur chrétien a tendanciellement compliqué cette forme originale. Toujours prêt à saisir n'importe quelle occasion pour exalter son héros, il transforma le banquet civil en un festin nuptial du fils du roi, et y imprima toute son indignation contre le manque de foi des juifs à son égard et à l'égard de ses apôtres. Ces mécréants non seulement refusent l'invitation, ils tuent les serviteurs qui la leur apportent, et le roi se venge en les faisant massacrer par son armée (= les Romains), et en détruisant leur ville (= Jérusalem) par le feu. Le festin reste cependant en permanence, et la scène recommence et se termine aussi par un drame dont la victime est un ancien mécréant, égaré involontairement parmi les nouveaux hôtes que, sur l'ordre du roi, les serviteurs (= les apôtres) ramassent dans les carrefours (= gentils convertis). Il n'échappe pas au regard scrutateur du roi, et sa peine est beaucoup plus rigoureuse que celle

qu'annonce le texte primitif : Outre la faim, il est encore lié des pieds et des mains et jeté dans les ténèbres extérieures; à ses gémissements se joignent les pleurs et les grincements de dents.

UNE PARABOLE PARALLÈLE

L'évangile de Matthieu (xxv, 1-13) contient encore une autre parabole ayant trait à un festin de noces, et qui ne se trouve pas chez les autres synoptiques. Ayant une remarque à faire sur son origine, je crois utile de la reproduire intégralement. C'est la parabole des dix vierges.

1. Alors le royaume des cieux sera semblable à dix vierges qui, ayant pris leurs lampes, s'en allèrent au-devant de l'époux.
2. Il y avait cinq d'entre elles qui étaient folles, et cinq qui étaient sages.
3. Les cinq qui étaient folles, ayant pris leurs lampes, ne prirent point d'huile avec elles.
4. Les sages, au contraire, prirent de l'huile dans leurs vases avec leurs lampes.
5. Et l'époux tardant à venir, elles s'assoupirent toutes et s'endormirent.
6. Mais, sur le minuit, on entendit un grand cri : Voici l'époux qui vient; allez au-devant de lui.
7. Aussitôt toutes ces vierges se levèrent et préparèrent leurs lampes.
8. Mais les folles dirent aux sages : Donnez-nous de votre huile, parce que nos lampes s'éteignent.
9. Les sages leur répondirent : De peur que (ce que nous en avons) ne suffise pas pour nous et pour vous, allez plutôt à ceux qui en vendent et achetez-en (ce qu'il vous en faut).
10. Mais pendant qu'elles allaient en acheter, l'époux vint, et celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui aux noces, et la porte fut fermée.
11. Enfin, les autres vierges vinrent aussi, et lui dirent : Seigneur, Seigneur, ouvre-nous.
12. Mais il leur répondit : Je vous le dis en verité, je ne vous connais point.
13. Veillez donc, parce que vous ne savez ni le jour ni l'heure à laquelle le fils de l'homme viendra.

La traduction suit l'original grec. La Vulgate a : « devant l'époux et l'épouse (obviam sponso et sponsæ) », le grec seu-

lement (εἰς ἀπάντησιν) τοῦ νυμφίου, conformément au verset 6. Au verset 13, la Vulgate, comme le Sinaïticus, omet les mots « à laquelle le fils de l'homme viendra (ἐν ᾗ ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται)», si indispensables pour compléter la phrase ; c'est évidemment une omission involontaire.

Cette scène a plus d'un point étrange. Je ne me rappelle aucune mention dans la littérature juive de la coutume de conduire le jeune époux au lieu du banquet par une théorie de vierges portant des lampes. Cela a plutôt l'air d'une cérémonie nuptiale grecque. Les jeunes filles forment ordinairement le cortège de l'épousée, tandis que l'époux est entouré de jeunes gens de son sexe. Cette première difficulté semble ne pas avoir échappé à quelques éditeurs, car la Vulgate et le syrien ont l'addition *et sponsæ* (וכלתא). Elle a visiblement pour but d'y porter remède, ou, plus exactement, une atténuation apparente. Elle subsiste néanmoins, puisque la fiancée n'y joue aucun rôle. La solution de cette énigme m'a été donnée par l'Apocalypse, XIV, 1-5, où il s'agit des cent quarante quatre mille quatre cents élus juifs qui entoureront Jésus sur le mont Sion, pendant que les musiciens célestes entonneront un cantique nouveau en face du trône divin, des quatre animaux et des vieillards. « Et nul ne pouvait chanter ce cantique que ces cent quarante quatre mille qui ont été rachetés de la terre ; ce sont là ceux qui ne se sont point souillés avec les femmes, car ils sont vierges ; ceux-là suivent l'agneau partout où il va, etc. » Ici, le mot « vierge » est formellement appliqué à des hommes purs de relations sexuelles. Dans notre parabole, le cas est tout pareil : les vierges portant des lampes sont les garçons d'honneur destinés à accompagner l'épousé à la salle du festin et à lui éclairer la route. Comme adjectif, παρθενός signifie en général « pur, chaste, non marié », et s'emploie pour les deux genres ; Matthieu étend cet usage au substantif, mais il est obligé de conserver au mot le sens féminin exigé par la grammaire. Quoi qu'il en soit, cette expression implique le prix inestimable que le célibat avait aux yeux du christianisme naissant, conformément au logion de Matthieu, XIX, 10-12. D'autre part, il est fort probable que la parabole des dix vierges est également tirée d'un récit rabbinique se tenant très près

de la parabole des invités étudiée plus haut. Les deux ont été inspirés par le verset de l'Ecclésiaste précité : l'un se rattache à illustrer l'image des vêtements blancs, l'autre celle de l'huile (שמן) mentionnée dans la phrase suivante. La forme originale racontait le cas de ceux d'entre les invités qui, par leur négligence furent obligés de se présenter devant le roi les cheveux sales et sentant mauvais, tandis que les autres, prévoyants, apparurent ayant les cheveux propres et parfumés (שמן על ראש). Le conteur chrétien, pour qui l'usage de l'huile parfumée est restreint à l'onction funéraire du corps (Marc, XIV, 3 et parallèles)[1], l'a remplacée par l'huile à brûler; de là les lampes et les vases à huile dont les vierges prudentes ont soin de se munir.

Un dernier mot. L'épisode que nous examinons (Matthieu, XXV, 1-12) interrompt complètement deux paraboles se terminant par le refrain : « C'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents » (*ibid.*, XXIV, 51 ; XXV, 30), et, de plus, le verset XXV, 13, qui parle aussi de l'incertitude du *jour* de l'arrivée du maître, se rattache étroitement à ces deux récits, tandis que, dans celui des dix vierges, c'est *l'heure seule* qui reste douteuse. Le caractère intrusif de cette dernière parabole se montre ainsi d'une manière évidente.

VI

CONCEPTION ET NAISSANCE DE JÉSUS SELON LES SYNOPTIQUES

Matthieu et Luc sont les seuls synoptiques qui s'occupent de la conception et de la naissance de Jésus, parallèlement avec sa généalogie. Nous avons montré, dans une étude précédente, que, malgré sa forme toute différente, la généalogie fournie par Luc ne doit pas être considérée comme une œuvre entièrement indépendante, mais comme une transformation réfléchie de la première, et servant à d'autres tendances exi-

1. L'onction de la tête est recommandée par exception pendant le jeûne, contrairement à la défense des pharisiens (Matthieu, VI, 17), mais nullement dans un but de propreté ou de bien-être.

gées par un milieu différent. Nous croyons pouvoir démontrer qu'en ce qui concerne la venue au monde du héros évangélique, Luc reste également tributaire du récit de Matthieu, qu'il suppose connu de ses lecteurs dans les détails les plus importants.

LE RÉCIT DE MATTHIEU, I, 18-25

18. Quant à la naissance du Christ, elle arriva de cette sorte. Marie sa mère, ayant épousé Joseph, fut reconnue grosse, ayant conçu dans son sein par (l'opération du) Saint-Esprit, avant qu'ils eussent été ensemble.

19. Or Joseph, son mari, étant juste et ne voulant pas la déshonorer, résolut de la renvoyer secrètement.

20. Mais, lorsqu'il était dans cette pensée, un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : Joseph, fils de David, ne crains point de prendre (avec toi) Marie ta femme, car ce qui est né dans elle est du Saint-Esprit,

21. Et elle enfantera un fils à qui tu donneras le nom de *Jésus*, car ce sera lui qui délivrera son peuple de ses péchés.

22. Or, tout cela se fit pour accomplir ce que le Seigneur avait dit par le prophète en ces termes :

23. Une vierge concevra, et elle enfantera un fils, à qui on donnera le nom d'*Emmanuel*, c'est-à-dire Dieu avec nous.

24. Joseph s'étant donc éveillé, fit ce que l'ange du Seigneur lui avait ordonné, et conserva sa femme avec lui.

25. Et il ne l'avait point connue jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son fils premier-né, à qui il donna le nom de Jésus.

Le récit a une allure agadique des plus équilibrées; il raconte le miracle simplement, sans fard ni parure, et rapporte les passages bibliques les plus appropriés pour prouver que l'événement a été prédit par les prophètes; mais, en croyant sincère, il a garde de se demander comment le miracle a pu se faire. Ses convictions christologiques sont très avancées et au niveau de celles qui constituent le fond de sa généalogie. Par le mot Christ, il entend franchement le Messie-Dieu, davidide par adoption et Dieu véritable. Ces deux dogmes inséparables sont appuyés d'un même passage d'Isaïe, prédisant que le fils né d'une vierge davidide sera nommé *Emmanuel*, « Dieu avec nous », non au sens métaphorique : « Dieu nous aide ou protège », mais dans le sens littéral :

« Dieu est avec nous, est apparu au milieu de nous » et c'est aussi en qualité de Dieu qu'il est capable de délivrer son peuple de ses péchés, privilège réservé à Dieu seul, et que nul être humain ne peut exercer. Le récit se meut dans une atmosphère pharisienne. Matthieu suppose que les davidides, pour mieux sauvegarder leur noble origine, ne se mariaient qu'entre eux; Marie, la fiancée de Joseph, est pour lui également de la race de David. Les deux habitent Bethléem, la ville natale de ce monarque, et ce n'est que plus tard qu'ils transfèrent leur domicile à Nazareth en Galilée, et cela même en vertu d'un oracle prophétique (Matthieu, II, 23). La jeune femme est surprise par une grossesse dont elle ignore la cause, et Joseph, homme juste, après un moment de soupçon, reprend son épouse sur un simple éclaircissement qu'un ange lui fournit dans un songe. Le songe suffit également pour détourner les mages d'Orient de revenir auprès du roi Hérode, afin que l'enfant-Dieu reste à l'abri de la rage de ce tyran.

LE RÉCIT DE LUC

Dans le récit de Luc, c'est la tendance scénique qui domine. Il y a prologue et épilogue, cantiques et dithyrambes formés de passages bibliques, mais l'action même évolue librement au gré de l'auteur. Dans le prologue que nous résumons brièvement, Luc admet une relation de proche parenté entre les parents de Jean-Baptiste et ceux de Jésus. Jean-Baptiste, le principal témoin que Jésus aimait à nommer pour abattre l'incrédulité des pharisiens, était un prophète dans l'esprit d'Élie, et pressentait la nature divine de Jésus pendant qu'il était encore dans le sein de sa mère. La naissance du précurseur de Jésus est déjà elle-même ornée de prodiges. Son père Zacharie et sa mère Élisabeth, de race sacerdotale, sont arrivés à un grand âge sans avoir d'enfants. Un jour, en brûlant l'encens sur l'autel, Zacharie est prévenu par un ange que sa femme aura un fils qu'il doit nommer Jean et qui, doué du Saint-Esprit avant de naître, est destiné à préparer la voie du Seigneur avec l'autorité du prophète Élie. Zacharie, ayant demandé comment ils peuvent encore avoir un enfant malgré leur grand âge,

l'ange le frappa d'un mutisme subit, qui dura jusqu'à la naissance de Jean..

Après ce prologue, le narrateur aborde son but principal, la naissance du Christ :

26. Or, (comme Élisabeth était) dans son sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu dans une ville de Galilée appelée Nazareth,

27. A une vierge qu'un homme de la maison de David, nommé Joseph, avait épousée ; et cette vierge s'appelait Marie.

28. L'ange étant entré où elle était lui dit : Je te salue, ô pleine de grâce : le Seigneur est avec toi ; tu es bénie entre toutes les femmes.

29. Mais elle, l'ayant entendu, fut troublée de ses paroles, et elle pensait (en elle-même) quelle pouvait être cette salutation.

30. L'ange lui dit : Ne crains point, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu.

31. Tu concevras dans ton sein, et tu enfanteras un fils, à qui tu donneras le nom de *Jésus*.

32. Il sera grand et sera appelé le Fils du Très-Haut; le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; il régnera éternellement sur la maison de Jacob ;

33. Et son règne n'aura point de fin.

34. Alors Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il? Car je ne connais point d'homme.

35. L'ange lui répondit : Le Saint-Esprit surviendra en toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre, c'est pourquoi le Saint qui naîtra de toi sera appelé le *Fils de Dieu*;

36. Et sache qu'Élisabeth ta cousine a conçu aussi elle-même un fils dans sa vieillesse, et que c'est ici le sixième mois de la grossesse de celle qui est appelée stérile ;

37. Parce qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu.

38. Alors Marie lui dit : Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon ta parole. Et l'ange se sépara d'elle.

L'épilogue se résume comme il suit. Marie partit aussitôt pour la Judée et alla voir Élisabeth. Celle-ci sentit que son enfant tressaillait de joie dans son sein, et, ayant été subitement remplie du Saint-Esprit, salua Marie avec extase comme « la mère de son Seigneur ». Marie, de son côté, entonna un hymne qui est une imitation de celui qui est attribué à Anne, mère de Samuel (Samuel, II, 1-10), mêlé d'autres phrases bibliques sans grande cohésion. Nous laissons de côté les récits relatifs à la naissance de Jean-Baptiste; notons seulement que

Zacharie, recouvrant la parole, prophétise la naissance prochaine du sauveur de la race de David (57-80). Puis l'auteur raconte la naissance de Jésus à Bethléem, dans une crèche d'auberge, l'adoration des bergers avertis par des anges (II, 1-20). A l'occasion de la purification, Marie présente l'enfant au temple pour être consacré à Dieu. Le pieux Siméon, plein de l'Esprit-Saint, accourt voir le petit Sauveur et prédit son rôle glorieux. Enfin, une prophétesse de quatre-vingt-quatre ans, nommé Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser, se félicita d'avoir pu voir le futur sauveur, et fit un long discours au peuple pour lui signaler son avènement (21-38).

UNITÉ ET INTÉGRALITÉ DES RÉCITS

Ces deux sujets doivent être élucidés avant qu'on puisse commencer avec fruit l'examen comparatif vers lequel nous cherchons à parvenir. Notre tâche est facilitée par la reconnaissance que, somme toute, il n'y a en réalité qu'un seul problème à envisager à propos de chaque version synoptique. Ainsi, la question de l'unité ne semble même pas devoir se poser au sujet du court récit de Matthieu, où il serait bien difficile de signaler la moindre trace d'une phrase ou seulement d'un mot parasite qu'on puisse qualifier d'interpolation. Les parties constitutives sont simplement et solidement coordonnées : grossesse imprévue de la part de la jeune femme, décision de l'époux honnête homme de répudier la réputée coupable sans donner lieu à un scandale publique, avertissement dans un songe de l'innocence de l'accusée et réconciliation des époux, qui observent la chasteté jusqu'à la naissance de l'enfant-Dieu. Enfin, les passages bibliques qui prédisent ces événements messianiques sont intercalés dans la place qui leur convient, et donnent tout ce qu'on pouvait leur demander d'après l'exégèse du temps. La discussion de l'hypothèse que cette narration concise soit peut-être un raccourci d'un récit plus circonstancié semble trop raffinée, et en tout cas oiseuse à défaut de documents plus anciens.

Il ne serait pas non plus raisonnable de poser le problème d'intégralité à propos du récit de Luc, déjà si étendu et si plein

de détails épiques; la première impression qu'il fait sur l'esprit des lecteurs suggère plutôt l'idée qu'il vient d'un canevas plus serré et d'un cadre plus restreint. Autrement impérieuse est la question de savoir si certains passages appartiennent à la rédaction originale, notamment les versets 34 et 35, qui pourraient être retirés sans troubler le cours du récit. Les premiers mots de la ligne 36 « et sache qu'Élisabeth, etc. », seraient alors la suite naturelle des paroles de l'ange, concernant la conception prochaine d'un rejeton davidique qui est destiné à restaurer le trône de son grand aïeul David et à régner éternellement sur son peuple. Dans ce cas, l'annonce de l'ange se bornerait à établir la messianité de Jésus et nullement son essence divine. La version de Luc formerait ainsi le plus ancien état christologique, conforme au point de vue juif qui regarde le Messie comme un véritable descendant selon la chair sans la moindre dose de divinité. On pourrait alléguer à l'appui que, par le rapprochement des versets 30-33 et 36, il résultera un meilleur relief dans le parallélisme du verbe « concevoir » : « tu concevras », et « elle a aussi conçu ». De plus, la question « comment cela sera-t-il ? » comporte à première vue une idée de doute presque aussi répréhensible que celui de Zacharie, et cependant Marie n'est pas grondée par l'ange, et la prophétesse Élisabeth lui fait même des compliments pour sa foi (45). Je crois toutefois que ce serait abandonner la réalité pour l'apparence. La cessation de la stérilité à un âge avancé n'est pas un phénomène si rare dans les légendes bibliques, ni même extraordinaire dans la vie réelle, tandis que la conception d'une vierge par le Saint-Esprit est unique dans le cas de Marie, et aucun épousé ne serait porté à accorder à l'héroïne une pareille excuse. Il n'y a donc pas d'égalité qualificative entre les deux circonstances. Pour le second point, il semble évident que, en raison de l'impossibilité matérielle d'une telle conception, la manifestation d'un étonnement instinctif de la part de Marie ne devait point lui être imputée comme un acte de grave incrédulité, surtout après la décision prise immédiatement par elle de s'abandonner à la volonté de Dieu. En faveur de l'unité du texte traditionnel, il y a par contre plusieurs indices remarquables.

Les termes résignés : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole » n'ont de sens que si l'annonce contient des données à la fois miraculeuses et de nature à amener une série de désagréments à celle qui en est l'objet, comme c'est le cas de toute jeune fille surprise en état de grossesse, surtout quand l'accident lui arrive après les fiançailles et à la veille du mariage. Le fait de devenir la mère du Messie aurait rempli de joie toute femme de race dadivique, laquelle n'aurait même manifesté aucun étonnement, mais seulement des sentiments de reconnaissance envers Dieu d'avoir voulu lui accorder une pareille marque de faveur. La qualification « mère de mon Seigneur », sans autre complément, par laquelle Élisabeth en extase prophétique accueille la salutation de Marie (43), ainsi que la remarque : « Bienheureuse es-tu qui as cru » (*μακαρία ἡ πιστεύσασα*, V. beata qui credidisti), indique le plus clairement possible que la nouvelle contenait un élément tellement extraordinaire que toute autre femme aurait été portée à en nier la possibilité. Enfin, une notion très claire de la conception par l'opération du Saint-Esprit nous est fournie par la manière dont l'apparition du Saint-Esprit au baptême de Jésus est mise au point dans Luc, III, 22, où, au lieu de la simple expression de Matthieu, III, 16 : « Il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe, etc. », Luc écrit : « Et le Saint-Esprit descendit sur lui *en forme corporelle* comme une colombe, etc. » ; c'est la seconde édition de l'apparition *matérielle* précédente et la confirmation publique du lien de la *filialité* qui rattache Jésus au Saint-Esprit : *Tu es mon fils bien-aimé ; c'est en toi que j'ai mis toute mon affection*. En raison de ces indices dont il est facile d'augmenter le nombre, nous tenons pour prouvé que les versets 34-35 font partie intégrante de la rédaction de Luc, et, notre base assurée, nous passons à l'examen comparé des deux versions.

OBSERVATIONS COMPARATIVES

Ces versions n'ont que trois points communs : 1° les noms propres Marie, Joseph et Jésus ; 2° la conception miraculeuse de la Vierge ; 3° la qualité divine et messianique de Jésus.

Sur tout le reste, les deux versions diffèrent considérablement l'une de l'autre.

1. *Domicile des époux.* Selon Matthieu, Joseph et sa fiancée Marie habitaient la Judée, notamment la ville de Bethléem, en raison de l'origine davidique du premier.

Selon Luc, Marie se trouvait à Nazareth en Galilée au moment de l'annonciation.

2. *Mode de l'Annonciation.* Matthieu fait annoncer la conception et la grossesse de Marie par un ange à Joseph pendant un songe, et Joseph, homme juste, y ajoute foi sans mot dire.

Chez Luc, l'ange Gabriel annonce la nouvelle de la prochaine conception à la Vierge en personne, et en plein jour, circonstance qui amène une courte conversation qui fait ressortir la foi de l'héroïne.

3. *Grossesse.* Selon Matthieu, la grossesse de Marie s'est révélée d'elle-même à Joseph qui cherche à éviter le scandale en la répudiant sous un autre prétexte.

Selon Luc, cet événement est annoncé à Marie par Élisabeth dans une extase prophétique aussitôt qu'elle eut entendu ses salutations.

Joseph, le plus intéressé à l'affaire, est entièrement mis de côté : il apprend sa situation conjugale par le rapport de son épouse, confirmé peu après par les quatre prophéties successives de Zacharie, d'Élisabeth, de Siméon et de la pieuse Anne.

4. *Idée de salut.* Selon Matthieu, le nom de Jésus (Yêsû'a), dans son sens allégorique de « celui qui aide, sauveur » est expliqué par l'ange à Joseph en même temps qu'il annonce l'innocence de Marie.

Selon Luc, l'explication mystique de ce nom a été donnée pour la première fois par Zacharie après avoir recouvré la parole, et dans une prophétie qui consacra son propre fils, Jean, à devenir le précurseur de la « corne du salut » qui vient de se lever dans la maison de David (Luc, I, 69).

5. *Conception virginale.* Selon Matthieu, cette conception surnaturelle est l'accomplissement d'une ancienne prophétie d'Isaïe, accomplissement qui forme la condition préliminaire de tout candidat à la messianité.

Luc se contente de raconter le miracle, en décrit le début et l'achèvement, mais s'abstient d'en motiver la nécessité.

On n'a pas besoin d'être doué d'une perspicacité particulière pour voir que le silence observé par Luc sur le rôle de Joseph, dans un événement intime qui le concerne tout particulièrement et mettait son honneur et ses droits d'époux à une épreuve si dure (nos 2 et 3), ne peut pas signifier que Joseph n'en avait pas connaissance. Personne n'est autorisé à supposer que Luc a voulu faire du père putatif de Jésus le plus aveugle et le plus idiot des hommes. On est donc forcé d'admettre que cet évangéliste s'était seulement proposé de compléter le récit de Matthieu et de l'enrichir par de nouveaux détails. Cela résulte aussi avec la dernière évidence de son abstention de mettre dans la bouche de l'ange l'explication du nom prédestiné de *Jésus* (n° 4) dans l'annonce à la Vierge (I, 31). Cette explication si importante, Luc la connaît déjà par la révélation de l'ange à Joseph, rapportée par Matthieu. Il connaît également, grâce au même synoptique, le motif de la nécessité pour le Messie de naître d'une vierge (n° 5). En un mot, le récit de Luc serait un corps sans âme si on le séparait de celui de son prédécesseur. Ce n'est qu'à la scène de l'Annonciation (n° 1) qu'une contradiction se fait jour entre Matthieu qui la place en Judée, et Luc qui la transporte en Galilée; mais, là-dessus même, l'opposition est purement apparente, car cet auteur fait encore une autre fois voyager Marie seule, sans être accompagnée de son époux (Luc, I, 39); les révélations faites aux deux personnages du couple dans deux endroits différents sont donc parfaitement imaginables. Je le répète, une contradiction réelle n'existe point et nous en concluons que Luc avait pris le plus grand soin d'harmoniser ses additions avec les données trop concises, mais fondamentales, de Matthieu.

Comme résultat de cette courte étude, nous obtenons les formules suivantes :

1° L'histoire de la naissance de Jésus fait partie intégrante des évangiles qui le rapportent.

2° La version de Luc constitue la prolongation de celle de Matthieu, et ne repose pas sur une tradition indépendante.

3° La forme scénique de cette dernière version révèle le goût alexandrin, et il est probable que Luc l'a rédigée en grec sans modèle araméen.

SUPPLÉMENT

En ramassant les enveloppes des livres qui m'ont été tout récemment envoyés par des libraires, j'ai trouvé quelques pages d'une revue allemande dont j'ignore le titre et qui, par un hasard singulier, contiennent une étude de M. A. Harnack sur Luc, I, 34-35. Inutile de dire que je l'ai lue avec un vif plaisir et avec d'autant plus d'attention que le savant auteur arrive à une conclusion diamétralement opposée à la mienne, car il considère ces deux versets comme une interpolation contemporaine de la codification des quatre évangiles.

M. Harnack cherche à démontrer sa thèse au moyen de dix arguments exposés avec toute la précision désirable. Je me propose de les suivre pas à pas, afin de mieux faire ressortir la raison qui m'oblige à maintenir l'authenticité du passage en litige.

1. « L'emploi dans ces versets des particules ἐπεὶ et διὸ a lieu d'étonner ; la seconde se trouve plusieurs fois dans les Actes des Apôtres, mais non pas dans l'Évangile ; la première ne figure nulle part chez Luc. » D'autres hésiteront probablement à s'y arrêter. En ce qui concerne διὸ, son absence de l'évangile ne signifie pas grand'chose, sachant qu'elle est employée dans un ouvrage de Luc faisant pendant à cet évangile. Quant à ἐπεὶ, M. Harnack note lui-même sa présence dans le texte reçu de Luc, I, 1, en harmonie dans d'autres codes avec ἐπεὶ δὲ, la correction ἐπειδὴ, recommandée en conformité avec ABC*, si elle est indispensable, il faudra corriger ici de même ἐπεὶ en ἐπειδὴ, et tout rentrera dans l'ordre.

2. M. Harnack invoque le parallélisme de « Et voici tu concevras » (καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ, v. 31) et « et voici Élisabeth, ta cousine, concevra elle aussi (καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν, v. 36), qui est rompu par l'intervention des versets 34 et 35. Nous en avons parlé dans l'étude précédente et nous y renvoyons le lecteur.

3. « La teneur du v. 35 est un doublet de 31 et 32. » Pour nous il y a plutôt une reprise partiellement explicative. D'abord il est dit que l'enfant promis sera nommé « fils du Très-Haut » (υἱὸς ὑψιστοῦ), ensuite il l'explique par les épithètes combinées de « Saint » et de « Fils de Dieu », qu'on trouve dans des passages comme IV, 34-41 ; VII, 28, etc. Naturellement, dans « David ton père », il s'agit de paternité putative, conception fondamentale de l'Évangile (Luc, III, 23).

4. La proposition « car rien n'est impossible à Dieu » (ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ Θεοῦ παν ῥῆμα, v. 37) ne peut (contre Harnack) que se rapporter aux deux conceptions insolites dont la moins étrange, celle d'Élisabeth, est une sorte de prélude à celle de Marie, qui est absolument surnaturelle. Autrement, l'information resterait à côté sans nécessité intrinsèque, et tout au plus une marque de complaisance de la part de l'ange. La chose empire si on fait abstraction de la conception virginale de Marie et restreint le prodige à ce « Dieu qui fera naître le Messie d'une pauvre femme comme elle » (hat Gott dass physisch Unmögliche möglich gemacht, so wird er auch das Erstaunliche thun un den Messias von ihr, dem armen Weibe, gebären lassen). C'est la première fois que j'entends parler de la pauvreté des parents de Jésus ; l'Évangile n'en sait rien. Voir, du reste, nos remarques plus haut.

5. « Mais voici un point décisif (das Durchlagende), la réplique de Marie est entachée de deux grands défauts essentiels » (die Gegenrede der Maria leidet an zwei capitalen Fehlern). En femme mariée (ἐμνεστευμένη), elle ne demanderait pas : « Comment cela se fera-t-il? car je ne connais point d'homme. » Mais l'expression « connaître un homme » voile notoirement dans la Bible l'acte sexuel, condition préliminaire de la conception. M. Harnack attribue encore plus de poids à l'argument que voici : « L'étonnement de Marie est en même temps un acte de mécréance. » L'auteur qui fait expier rudement le doute de Zacharie aurait dû blâmer au moins le scepticisme analogue de Marie. Au lieu de cela, il la fait louer par Élisabeth pour sa foi (v. 45). Donc l'interrogation, conclut-il, n'est pas de Luc. Notre commentaire a écarté d'avance cette difficulté en établissant qu'à propos d'une nouvelle aussi impossible

à se réaliser au point de vue naturel, un étonnement momentané ne peut pas être envisagé comme partant d'une mauvaise disposition envers le messager céleste. C'est la répression presque instantanée du doute et les paroles résignées du verset 38 qui ont fait mériter à Marie les paroles élogieuses de sa cousine inspirée.

6. « Marie ne parle pas lors de la visite d'Élisabeth, mais elle est louée ; elle ne parle pas à l'arrivée des bergers, mais « elle conserve toutes ces choses en les repassant dans son cœur » ; elle ne répond rien au discours prophétique de Siméon ; elle n'a parlé qu'une seule fois, et ses paroles portaient : « Voici, je suis la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta parole. » Cette parcimonie de paroles me semble trop recherchée. Luc ne fait dire à son héroïne que ce qui la caractérise comme parfaite croyante, et passe sous silence tout ce qui n'y concourt pas. Il ne fait pas office d'historien, mais de conteur à tendance.

7. M. Harnack s'appuie encore sur le manque de toute mention de la parthénogénésie dans l'histoire de la naissance selon Luc (II, 1-38), mais il oublie que, chez Matthieu même, la chose ne se passe pas autrement, car il n'y en a pas la plus petite mention dans tout le chapitre III. Il nous paraît aussi peu prudent d'effacer, comme nous le conseille M. Harnack, le mot παρθένος qui se trouve deux fois dans I, 27, et ne cadre pas avec ἐμνηστευμένη, mot pour lequel il revendique le sens de « (complètement) mariée » (Ehefrau); mais dans ce cas, pourquoi Luc n'a-t-il pas employé l'expression plus *claire* de γυναῖκη ? Cet évangéliste a donc bien entendu parler d'une « vierge fiancée » ; cf. Deutéronome, XXII, où παρθένος μεμνεστευμένη traduit l'hébreu בְּתוּלָה מְאֹרָשָׂה. L'autre expression que M. Harnack veut expulser est le gênant ὡς ἐνομίζετο de III, 23, qui est des plus authentiques. Voyez plus haut.

8. « La composition des versets 34 et 35 est facile à pénétrer. V. 34 prépare, il est vrai, assez maladroitement le sujet de v. 35, et n'a, par conséquent, besoin d'aucune autre explication, mais v. 35 se laisse expliquer sans peine, du reste, par Luc, I, 31-32 et Matthieu, I, 18-25. » J'ai déjà noté plus haut que les

termes caractéristiques de 34-35 viennent d'autres passages de Luc, et que, de plus, la figure poétique « fils du Très-Haut » de 34 est rendue dans 35 par le mot direct « fils de Dieu ». Si l'auteur avait fait tout de suite usage de cette dernière expression, la première serait hors de place au verset suivant; c'est dire que v. 35 est plus essentiel que v. 34 pour le but du récit. Pour le passage de Matthieu, voyez ci-après.

9. Je suis absolunent d'accord avec le savant critique que Matthieu, I. 18-25 est la source principale des versets 34-35, mais ces versets font partie intégrante du récit entier de Luc qui constitue une amplification épique de celui de son devancier. Nous croyons l'avoir prouvé dans le commmentaire précédent.

Moralité. Le système des remaniements violents du texte est aussi fallacieux dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Ces documents repoussent les purgatifs que les psychologues raffinés veulent leur administrer afin de les accommoder à la pensée moderne. Il faut les prendre tels qu'ils sont, alors même que notre idéal doit en souffrir, et que notre désir se change en amères illusions. J. HALÉVY.

Un Dernier Mot sur l'origine de l'alphabet.

Une discussion scientifique ne peut être utile et fructueuse qu'à la condition que les objections répondent directement et fidèlement aux points qui font partie des arguments produits pour appuyer la thèse combattue. Elle perd toute utilité quand, au lieu d'un examen sérieux, le prétendu critique se borne à invoquer son sentiment personnel comme suprême autorité. Enfin, elle devient un grave empêchement pour le progrès lorsque le critique, incapable de fournir quelque chose de positif, prend la liberté de tronquer les arguments produits par l'adversaire et de les défigurer à tel point que les lecteurs confiants doivent se demander si ce dernier est en possession de toute sa raison.

Dans ma carrière scientifique, déjà assez longue, j'ai souvent contesté, à tort ou à raison, des thèses qui me paraissaient avoir besoin d'être entièrement abandonnées ou modifiées en partie. Il m'a toujours paru un devoir naturel de prendre note très scrupuleusement des moindres arguments qui puissent servir à fortifier ou seulement à rendre moins invraisemblable la substance de la thèse que je combattais. Je ne sais par quelle fatalité, on n'agit pas envers moi comme j'agis envers les autres. J'ai eu à relever ce procédé plusieurs fois à propos de questions très différentes; je suis profondément affligé de renouveler ce grief au sujet de mon ancienne thèse sur l'origine hiéroglyphique de l'alphabet, que j'ai été obligé de défendre contre les remarques dédaigneuses de M. Lidzbarski (R. S. 1901, p. 356-370). Dans le récent cahier de l'*Ephemeris* (p. 261-271), M. Lidzbarski se fait le malin plaisir d'enregistrer toutes les excentricités qui ont été débitées dans les derniers temps sur l'origine de l'alphabet. J'occupe la place d'honneur et j'ai la part du lion (p. 261-266), plus de cinq pages; après moi, Delitzsch et Peiser sont expédiés dans une page et demie; le reste se délecte en ridiculisant la théorie astrale appliquée à l'alphabet par M. Hommel.

En réalité, cette opération superbement doctorale de distribuer de mauvais points aux trois derniers savants arrive trop

tard, car l'origine babylonienne de l'alphabet a été écartée à tout jamais par mon étude sur les cunéiformes aussitôt après l'apparition de la brochure de M. Delitzsch; quant à la théorie de M. Hommel, elle concerne avant tout les noms des lettres et n'a presque rien à voir avec leurs formes graphiques. M. Lidzbarski lui-même en a suffisamment parlé dans son premier article, même dans HNE, p. 174, note 3. C'est donc un remplissage oiseux. La partie neuve vise moi seul, et je me sens très flatté d'avoir cinq pages à présent, tandis que, dans la dernière occurrence, je fus expédié en deux lignes.

Passons à la discussion même.

L'*Ephemeris* a retardé cette année; je l'attendais avec impatience, espérant que M. Lidzbarski apporterait quelque nouvel élément pour la solution du problème. Lorsque, en 1872, j'ai lu mon premier mémoire à l'Académie des Inscriptions, j'ai eu soin de donner d'abord la table complète des signes hiératiques comparés par M. de Rougé et de procéder ensuite à démontrer, par une analyse détaillée, que la comparaison avec les hiéroglyphes fait disparaître toutes les difficultés que présente l'origine hiératique admise par l'éminent égyptologue. Aucun des membres de la savante corporation qui a pu examiner la table dressée par moi n'a méconnu les analogies graphiques que je signalais pour la première fois. M. de Rougé lui-même s'est borné à m'opposer cette considération que les Phéniciens, ayant inventé l'alphabet dans un but pratique et commercial, ont dû prendre pour modèle l'écriture hiératique qui leur était familière par suite de leurs relations épistolaires avec leurs correspondants d'Égypte. De mon côté, je n'ai pu que mettre en doute la solidité de cette prémisse. Dans sa seconde lecture qu'il fit à ce sujet, il a honnêtement reconnu que le hiéroglyphique ressemble effectivement beaucoup plus au phénicien que la forme hiératique. Malheureusement sa mort, survenue peu de temps après, l'a empêché de poursuivre le cours des concessions que son honnêteté de savant avait si bien inauguré. Des voix approbatives se sont ensuite manifestées parmi les orientalistes de France et d'Allemagne, et cela suffit pour me consoler des injures que déversaient sur

moi les fanatiques incorrigibles du *Magister dixit*. Les tablettes d'El-Amarna, attestant que la correspondance entre Phéniciens et Égyptiens se faisait en babylonien aux temps des Aménophis (XVe et XIVe siècles avant J.-C.), et le fait aujourd'hui avéré qu'à aucune époque les Sémites ne s'étaient servis de la langue égyptienne comme moyen de transaction internationale, ces points de répère certains ont démontré le bien fondé de mes doutes.

M. Lidzbarski n'a pas cru devoir s'en tenir strictement au procédé méthodique qui, seul, peut rapporter du profit à la science. Il a préféré la manière d'agir de l'avocat qui ne dit que ce qui lui paraît avantageux pour son client et désavantageux pour la cause de la partie opposante, puis prolonge sa plaidoirie en faisant dériver la discussion sur des sujets étrangers au procès, afin de détourner l'attention du côté faible de son argumentation, et surtout afin d'arriver à la conclusion que voici : L'adversaire a jadis émis des opinions critiquables sur des sujets secondaires; donc il se trompe également sur le sujet principal.

Ces artifices dialectiques se manifestent dans toute leur splendeur dans la première partie de son exposition : je la traduis littéralement.

« Contre l'avis d'Halévy que l'alphabet est imité à moitié de certains hiéroglyphes, j'ai objecté qu'il n'y a aucune similitude entre les lettres afférentes de l'alphabet et leurs prétendus types originaux. Halévy est si convaincu de l'exactitude de sa théorie qu'il ne peut voir qu'un sentiment personnel dans le refus de l'accepter. Pour faire ressortir sa vue en relief, il la reproduit et cherche à l'établir de nouveau.

« Il regarde comme des emprunts faits à l'égyptien :

(א) de (ם) de

(ב) de (ע) de .

(ה) de (פ) de

(כ) de (ר) de

(נ) de (ש) de

(ח) de

« De ces signes les autres ont été différenciés : 𐤇 (ח) et 𐤆 (ו) de 𐤄; 𐤃 de 𐤅; 𐤌 (מ) de 𐤍; 𐤎 ou 𐤏 (ז) de 𐤆; de 𐤏 on a encore formé 𐤑 (צ). Puis 𐤒 (ק) de 𐤏; 𐤓 (ו) de 𐤉; 𐤋 (ל) de 𐤏; 𐤃 (ד) de 𐤏; puis encore 𐤈 (ט) de 𐤏 (𐤏 + 𐤏). Je crois au moins comprendre ainsi sa dérivation, car la table p. 359 et l'aperçu qui la suit se contredisent sur plusieurs points[1].

« On m'accordera d'abord qu'il faut beaucoup de fantaisie (dass viel Phantasie dazu gehört) pour trouver des similitudes réelles dans les formes mises en regard ci-dessus. »

En dressant la table comparative des caractères hiéroglyphico-phéniciens, j'ai pris soin de noter entre parenthèses, à côté de chaque hiéroglyphe, la forme de transition qui a servi de base, selon moi, à la lettre correspondante en phénicien. Les modifications, en grande partie insignifiantes, obéissent surtout à la tendance graphique de terminer les lettres par une haste ou queue, due visiblement à l'usage du calame. C'est pourquoi les types 𐤁, 𐤃, 𐤄, 𐤌, 𐤍, 𐤏, légèrement modifiés, ont été placés debout, ainsi : 𐤁 (puis 𐤃), 𐤄 (puis 𐤄), 𐤃 (puis 𐤅), 𐤁 (puis 𐤌 et 𐤍), 𐤁 (puis 𐤎, 𐤆), 𐤁 (puis 𐤉 et 𐤓). D'autre part, en prolongeant les lignes obliques, 𐤁 se transforme en 𐤀; 𐤏, rapetissé et joint d'une queue, devient 𐤃, et, avec une allonge supérieure, 𐤀, 𐤋; 𐤀 arrondi devient 𐤏 et 𐤒; 𐤌, simplifié en 𐤌, s'écrit d'un trait de calame 𐤅; enfin, 𐤃, conçu comme 𐤃, prolonge les deux lignes de l'angle supérieur pour figurer 𐤀, 𐤏.

Les principes de la transformation sont les suivants :

a) Le corps des lettres est appuyé sur une haste ou queue, sauf dans des cas où la nécessité de la différenciation s'y oppose.

b) Les formes qui s'étendent dans le sens de la largeur, les

1. L'aperçu doit être rétabli ainsi qu'il suit : α, ז et ס; צ de ז; β, ר et ל; γ, כ et ג; δ, נ et מ; ε, ד et ט de ת; ζ, ק et ע; η, ו et פ; θ, ח et י de ה.

figures carrées ou spirales et celles qui sont douées de plusieurs hastes ou queues sont exclues[1].

c) Les figures carrées ou triangulaires sont très souvent allégées de leur base, surtout en présence d'un trait additionnel.

d) La tendance à écrire rapidement le signe d'un seul trait de calame détermine également la physionomie de certaines lettres.

HIÉROGLYPHES	PHÉNICIEN
𓇋 (𓇋, 𓇋)	𓇋 (grec A, A), א
𓃀 (𓃀)	𓃀, 𓃀, ב
𓏏 (𓏏, 𓏏)	𓏏, 𓏏, כ ; (𓏏) 𓏏 ג
𓉔 (𓉔, 𓉔)	𓉔, ה ; (𓉔) 𓉔, ח ; (𓉔) 𓉔, י
𓆑 (𓆑)	𓆑, פ ; (𓆑, 𓆑 grec) 𓆑, ו
𓈖 (𓈖, 𓈖)	𓈖, מ ; 𓈖, נ
𓊹 (𓊹)	𓊹, I, Z, ז ; (𓊹) 𓊹, צ 𓊹, ס
𓏏 (𓏏)	O, ע ; 𓏏, 𓏏, ק
𓂋 (𓂋)	𓂋, ר ; (𓂋) 𓂋, ל
𓂋 (𓂋)	𓂋, ר ; (𓂋) X, ת ; ⊗, ט =X+O
𓈙 (𓈙)	W, ש

Il me semble que ce procédé est aussi clair que simple. M. Lidzbarski s'est bien gardé de le présenter à ses lecteurs tel que je l'ai produit dans mon étude. En faisant abstraction tout d'abord des formes de transition notées soigneusement dans ma table, M. Lidzbarski met les lettres phéniciennes *définitives* en regard des hiéroglyphes primaires et dit qu'il n'y

1. Sauf le dernier cas, l'écriture gréco-latine maintient les mêmes exclusions.

trouve aucune similitude. Mes compliments de cette découverte, si toutefois découverte il y a. Car s'il y avait similitude dans cet état brut, tout le monde aurait été depuis longtemps édifié, et les orientalistes n'auraient pas eu besoin de se creuser la tête pour en chercher l'origine. Mais, comme M. Lidzbarski s'oublie jusqu'à proclamer que les similitudes que je trouve sont de la pure fantaisie, parce que, on le verra tout de suite, il exige que les lettres empruntées soient des calques exacts de leurs modèles relatifs, il me permettra, en déplorant sa myopie, de lui dire que son expérience paléographique est encore un devenir d'espérance. Le développement de l'écriture n'est pas une opération de décalque rigide et immuable, mais dépend en partie du goût des copistes; or, comme on sait, les affaires de goût ne se discutent point et il suffit d'en avoir saisi les tendances générales. M. Lidzbarski n'en a pas la moindre idée; écoutons ses critiques étonnantes :

« Halévy cherche à porter quelque secours à ce manque de ressemblance en appliquant aux lettres des changements et des déplacements. Dans ⌋, le pied se serait placé à l'envers pour devenir 𐤁; 𐤃, 𐤄, 𐤅, 𐤆 et 𐤇 se seraient mis sur le côté ou debout, en sorte que 𐤄, 𐤅, 𐤇, 𐤆, 𐤃 se seraient formés en réalité de 𐤃, 𐤄, 𐤅, 𐤆, 𐤇. Je crois avoir montré plus haut, p. 109 ss., que là où il se passe un changement dans la forme ou dans la position du signe, il est toujours causé par des motifs très déterminés. Dans l'écriture sémitique du nord, il domine dans toute l'antiquité la préoccupation exclusive de donner au signe la forme la plus simple possible, qui permette de l'écrire rapidement et le mieux sans interruption. Dans l'écriture sémitique du sud, au contraire, s'y sont joints très fortement des motifs esthétiques. Mais qu'est-ce qui a pu causer les changements admis par Halévy? Pourquoi ⌋ n'est-il pas devenu simplement ⌋ ou, je le veux bien, 𐤁? Pourquoi, pour 𐤃, n'a-t-on pas conservé cette forme très simple? Elle est beaucoup plus commode que 𐤄, puisqu'elle peut s'écrire d'un seul trait, tandis que le tracé de 𐤄 doit s'interrompre deux

fois. En effet, en phénicien il est devenu 𐤓. Chez les Araméens aussi, 𐤓, 𐤓 de 𐤔, et se développa ensuite en 𐤔, qui coïncide presque entièrement avec 𐤔, 𐤔. Puis, pourquoi n'a-t-on pas fait 𐤓 de 𐤔 ou 𐤔, une forme dont 𐤓 tâchait bientôt de se rapprocher? Il m'est encore plus inconcevable qu'on ait adjoint sans aucune raison un trait au — ou | pour en faire un 𐤔. A quoi sert (wozu) cette augmentation? L'histoire de 𐤇, qui devint bientôt 𐤇 pour se simplifier encore plus tard en H, et le développement de 𐤔, qui devint aussi 𐤔, laissent attendre plutôt le contraire. Qu'on remarque enfin qu'on aurait fait 𐤔 de | afin d'en faire dériver de nouveau la forme variée I! »

C'est pour la première fois, je pense, qu'on entend une pareille avalanche de *pourquoi* dans le domaine paléographique. Théoriquement, M. Lidzbarski s'oppose à toute modification de forme ou de position dans les caractères empruntés par les scribes absolument étrangers aux inventeurs primitifs. Pour la forme matérielle, a-t-il donc oublié que la principale difficulté qui arrête le déchiffrement d'un texte apporté par plusieurs voyageurs réside dans la différence des copies qu'ils en ont prises? Est-ce que la faculté visuelle, l'adresse de la main et la prédisposition pour certaines figures ne contribuent pas à varier les imitations d'une manière considérable, au point que la volonté des individus n'y est souvent pour rien? Et sait-on pour quelle raison M. Lidzbarski se déclare ennemi de tout changement? Il nous le dit lui-même avec une assurance qui serait prétentieuse si elle n'était infiniment naïve. Il a montré en 1898 et remontré en 1900 que la tâche de simplifier les formes afin de les écrire d'un seul mouvement de la main dominait *exclusivement* (auschlisslich) l'écriture sémitique du nord. Il a oublié que c'est précisément ce principe que j'ai fait valoir moi-même en 1872, parmi plusieurs autres, dans mes explications. M. Lidzbarski en fait *un dogme unique* et prétend que mes tentatives de rapprochement sont *eo ipso* nulles et non ave-

nues. S'il n'avait pas tant de prévenances pour son *sentiment personnel*, il n'aurait pas passé sous silence l'autre principe avéré, quoique pas exclusif non plus, que j'ai signalé alors, savoir la tendance à suspendre le corps des lettres sur des hastes droites ou pliées au-dessous, procédé qui constitue en même temps un moyen de différenciation des plus pratiques.

Après la théorie, c'est en effet la façon pratique qui doit être envisagée; et, là-dessus, nous répondrons également point par point au questionnaire de M. Lidzbarski : 1° On a renversé la forme pour avoir la haste en bas, puis on l'a pliée un peu vers la gauche, *b*, afin de la distinguer de *r*; 2° transformé en a été couché à droite, (), afin que la lettre ne forme pas trois hastes consécutives qui ne sont pas dans le génie de la graphique phénicienne; 3° n'est pas devenu parce que la forme carrée est exclue de l'alphabet, et si on en faisait une forme triangulaire, on l'aurait confondue avec . Du reste, le fait curieux que et ont pris, à certaines époques, en phénicien même, des formes plus rapprochées des hiéroglyphes, fait que M. Lidzbarski reconnaît lui-même, atteste l'influence de l'atavisme; 4° étant devenu *z*, on a dû ajouter un trait pour exprimer la sifflante sourde *s*; 5° s'est tantôt simplifié en et H, tantôt décomposé en ou ; ce sont des préférences de scribe sans valeur intrinsèque. Ces dernières formes rappellent encore en toute évidence leur modèle .

D'ici jusqu'à la fin, la discussion me concernant (p. 262-268) se compose de remarques qui n'ont d'autre but que celui de faire dériver la question sur des sujets hors de tout propos. Quelques répliques sont cependant nécessaires; je serai très bref.

1. C'est pour une raison de symétrie analogue qu'en grec le *lambda* a été renversé, Λ, et le *sigma* couché sur le côté, Σ; dans l'écriture latine, le L conserve son ancienne position.

1. Inutile de me poser la question de savoir si l'alphabet a passé par plusieurs modifications pour arriver à la forme qui lui est propre dans les anciens monuments. J'ai précisé ces modifications dans ma table comparative et elles sont minimes. La suite de l'alinéa tombe d'elle-même.

2. Inutile encore de me demander si j'admets aujourd'hui la coïncidence des figures des lettres avec leurs noms traditionnels. Je ne comprends pas cette insistance. Dès 1872 je les ai qualifiés de *mnémotechniques*; dernièrement, j'ai mis les points sur les *i* en écrivant : « Relativement aux noms des lettres, il me paraît inutile d'y chercher un rapport quelconque avec leurs formes respectives : *aleph* ne rappelle en rien une tête de bœuf; *bêt* ne ressemble pas à une maison, pas même à une tente; *gimel* n'est pas plus un chameau que *daleth* n'est une porte, etc. » Je complète la série, puisqu'on m'y force : *yod* n'est pas une main; *kaph* n'est pas une paume; *nûn* n'est pas un poisson; *samek* n'est pas un appui; *pê* n'est pas une bouche; *ṣadé* est aussi peu un hameçon que *qoph* un singe ou un panier. En face de ces onze discordances absolues et auxquelles se joignent les noms *hê*, *zaïn*, *ḥêt*, *ṭêt*, dont le sens n'est pas clair, ensemble quinze noms dissidents, on a sept noms, savoir : *waw* (crochet), *lamed* (aiguillon), *mêm* (eau), *ᵉaïn* (œil), *rêš* (tête), *šîn* (dent), *taw* (croix, signe), qui montrent une coïncidence avec la forme matérielle des lettres respectives; mais, comme la grande majorité est du côté des inassimilables, on conclut raisonnablement que ces noms, en général, sont destinés, même quand le mot entier y convient, à rappeler uniquement la première lettre comme indice de la valeur du signe. Fait curieux, M. Lidzbarski, guidé par la ressemblance qu'il croit sérieuse, voudrait remplacer le nom נון, « poisson », par le nom éthiopien *nahas* = נָחָשׁ, « serpent », malheureusement, *nâḥes* signifie en éthiopien « toit », et nullement « serpent »; donc, là aussi, de la pure mnémotechnique. M. Lidzbarski préfère aussi *qâšt* קֶשֶׁת, « arc », à קוֹף; quel dommage que les Phéniciens ne se soient pas aperçus de cette similitude si « frappante » !

M. Lidzbarski passe ensuite à l'examen des caractères hié-

roglyphiques contenus dans ma table comparative. Sur ce sujet, ma théorie lui paraît encore plus insoutenable. Il ne veut pas tomber dans l'erreur de tant de « paléographes » qui puisent leurs théories dans les tables graphiques, il a consulté un égyptologue autorisé, M. Sethe, et il transcrit ses réponses. Je crains qu'il ne soit arrivé ici ce qui arrive souvent dans les consultations médicales. L'homme du métier répond consciencieusement aux questions qu'on lui adresse, mais les questions sont mal faites parce que l'intéressé ignore certains phénomènes de l'état morbide qui l'inquiète ; le meilleur docteur du monde est ainsi mis dans l'impossibilité d'énoncer un jugement exact. Or, M. Lidzbarski a mal posé ses questions, et comme son argumentation contient beaucoup plus de ses propres idées que de celles du savant égyptologue, mes explications s'adresseront à M. Lidzbarski exclusivement. Ceux qui ont pu se rendre compte de quelle manière les mots sémitiques ont été transcrits dans les principaux monuments égyptiens, comme les listes de Tutmès III, de Šešonq, le papyrus Anastasi, etc. sont depuis longtemps arrivés à se convaincre que les Égyptiens ne possédaient pas de système fixe pour rendre les lettres sémitiques נ, ד, ו, ז, כ, ל, צ, ת, qu'ils transcrivent tantôt par l'un, tantôt par l'autre des nombreux homophones de leur écriture, ce qui vient visiblement de ce que leur langue n'avait pas de correspondants exacts de ces sons sémitiques[1]. Ce fait montre déjà que les Sémites, de leur côté, n'ont pu trouver dans les hiéroglyphes de cette catégorie que des sons ambigus qu'ils étaient obligés de différencier mécaniquement, afin de représenter les sons exacts de leur idiome. Quant aux signes homophones, ils en prirent celui qui convenait le mieux à leur goût et éliminèrent les autres.

Quelques détails maintenant :

1. *Objection.* « ◢ n'est pas ע, mais ק. D'après Halévy, ◢ (ק) devait être transformé d'abord en O (ע), et ensuite différencié en Φ (ק). Ce singulier quiproquo devient d'autant plus étonnant quand on réfléchit que le triangle ◢, qui repré-

1. Comparez le *t* et le *l* anglais, le γ et le δ grecs, dont la mise à point n'est pas la même que celles des lettres françaises *t*, *l*, *g*, *d*. Dans certains parlers allemands, on distingue avec difficulté *b* de *p*, *t* de *d*, etc.

sente un tertre (Anhöhe *Kà*), aurait commencé par devenir un cercle, l'image naturelle de l'œil, du עין, et différencié ensuite en lui donnant une forme qui ressemble étonnamment à un arc (קשת). »

Réponse. Autant de mots, autant d'erreurs : *a*) ◢ exprime ע dans le nom de la ville philistéenne de עַזָּה, « la forte », racine עזז (et non غزز), en babylonien *ḫaziti* et *azati*. *b*) Les scribes phéniciens n'ont pas fait des exercices d'archéologie égyptienne; ils n'y ont vu qu'un signe graphique dépourvu de tout autre caractère. *c*) La hantise de l'arc a été déjà repoussée plus haut.

2. *Objection*. « 𐤊 n'est pas כ, mais ג. »

a) *Réponse*. C'est exact pris séparément. Le ג de מגדל est rendu par ce signe dans la liste de Šenšonq, mais, dans celle de Tutmès III, il est exprimé par *k* (—); le même fait se retrouve dans *kanut* = *ganut*, גנת; de même גרר est écrit כרר. Le scribe phénicien, n'ayant pu se servir de ce dernier hiéroglyphe qui, mis debout, aurait donné la figure du א, a pris le premier hiéroglyphe et en a tiré à la fois ג et כ.

b) *Objection*. « Cet échange ne serait étonnant en soi de la part d'un emprunteur étranger; mais le même Chananéen aurait d'abord fait de 𐤊 un 𐤋, et de celui-ci encore un ד (ג) ! »

Réponse. Il n'y a pas échange du tout. Pour l'emprunteur phénicien, 𐤊 était de prime abord une palatale ambiguë, indistinctement dure et sonore; ce n'est qu'au moment de la différenciation qu'une forme s'est cristallisée en כ et l'autre en ג.

3. *Objection*. « 𐤔 n'est pas un ש simple, mais שא. Dans les textes plus récents, les signes syllabiques s'emploient aussi, il est vrai, comme consonnes simples, mais pourquoi a-t-on justement fait emploi pour ש d'un pareil signe syllabique? »

Réponse. L'invention de l'alphabet ayant eu lieu très vraisemblablement sous le règne de Tutmès III, on est juste dans les temps récents. Puis, la forme de 𐤔 ayant convenu au scribe emprunteur plus que les autres signes du même son, celui-ci s'en est emparé sans se soucier de sa valeur primitive qui lui importait fort peu.

Mais M. Lidzbarski a des objections plein le sac, et il le vide pour frapper un dernier coup :

« Encore plus inconcevable est pourquoi le phénicien n'aurait pris que onze lettres dans les hiéroglyphes égyptiens : א de ⲓ, ב de ⲗ, ג de ⲅ, ה de ⲕ, ו de ⲩ ou ⲉ, ח de ⲓ ou •, ט de ⲛ, כ de ⲛ, מ de ⲩ ou ⲙ, נ de ⲛ, ס de ⲛ ou ⲙ, ע de ⲛ, פ de ■, ק de ◢, ר de ⲛ, ש de ⲙ ou ⲗ, ת de ⲟ ; en tout (durchweg) des signes fort simples ! »

Malheureusement, l'inventeur phénicien n'avait pas le goût de M. Lidzbarski : il a pris ce qui *lui* plaisait et pas davantage. Outre cela, notre pressant adversaire a d'ailleurs oublié trois choses :

1. Les hiéroglyphes de ו *a*, de ט et de מ, qui figurent divers oiseaux et une paume, sont difficiles à tracer, et par conséquent inaptes pour une écriture rapide.

2. Les hiéroglyphes ⲉ, ⲓ, •, ⲛ, ■ et ⲙ, consistant en formes de spirale ou en formes fermées sont exclus, l'un comme étranger au tracé de l'alphabet, les autres comme devant se réduire en formes de triangle ou de cercle, dont il existait déjà un si grand nombre qu'on a dû les modifier.

3. Les figures ⲙ, ⲙ et ⲗ, à cause de leurs doubles lignes parallèles, devaient aussi être éliminées ; de même ⲛ qui, mis debout sous sa forme simple, se serait confondu avec ו.

4. A signaler encore l'affirmation que l'image de la paume représente la lettre ט. Non ! elle exprime aussi très souvent un ד, entre autres dans les noms *Magdilou*, *Houdite*, *Adora*. *Ṣedouna* (צְדוֹן). J'ajoute que la figure du serpent ne désigne pas non plus le צ seul ; il rend aussi le ץ sémitique.

Devant ce qui vient d'être expliqué, la fin de l'alinéa que je cite n'a plus aucune portée. La maxime : « On n'invente rien de nouveau quand on a à sa disposition quelque chose qui convient » est exacte, mais l'inventeur phénicien n'a pas trouvé à sa convenance plus de onze signes parmi les consonnes hiéroglyphiques, et il s'est arrangé pour en compléter le nombre au moyen du procédé de la différenciation diacritique.

On croirait la discussion épuisée, on se tromperait ; il y a encore deux pages d'*allotria* destinés à montrer mes erreurs

d'il y a trente ans, de véritables עֲוֹנוֹת רִאשׁוֹנִים ! Ils sont inaugurés par une remarque de M. de Rougé que M. Lidzbarski donne au nom de M. Sethe, à savoir, qu'à l'époque du nouvel empire, l'hiératique était l'écriture de la vie ordinaire, et non les hiéroglyphes. J'y ai répondu plus haut, inutile d'y revenir. Puis, suit une traduction de tout un passage de mon mémoire de 1872 énumérant les considérations théoriques qui me paraissaient favoriser l'idée de l'origine hiéroglyphique. Bien que ce soit un hors-d'œuvre purement dialectique, car si même je m'étais trompé entièrement dans le préambule, la comparaison matérielle avec les hiéroglyphes n'en serait nullement affectée, je ferai voir, mais très brièvement, la valeur des objections qu'on m'oppose.

1. J'ai dit que partout, depuis la Gaule et la Syrie jusqu'à l'Indus, les inscriptions rédigées par les indigènes en grec sont conçues en lettres majuscules, c'est-à-dire en caractères monumentaux. M. Lidzbarski me fait dire que les Syriens ont emprunté les caractères grecs pour écrire leur langue[1], me donne une leçon d'histoire internationale, parle de l'écriture copte qui date de l'époque chrétienne et reproduit naturellement le grec cursif d'alors, et termine par ces mots : « D'après les exemples qu'Halévy produit lui-même, l'alphabet sémitique qui, sur les plus anciens monuments à notre connaissance, porte tout à fait le caractère d'une écriture cursive, doit précisément venir de l'écriture cursive égyptienne. »

M. Lidzbarski a oublié que la monumentale grecque vient de ce qu'il appelle la cursive phénicienne. L'évolution contraire est incomparablement plus facile.

2. J'ai écrit : On sait que certains peuples étrangers ont introduit quelques caractères égyptiens dans leur écriture et j'ai cité comme exemples les monuments de Méroé et de Hamath. M. Lidzbarski me fait la grâce de penser que je n'admets plus aujourd'hui que l'écriture khittite consiste en hiéroglyphes égyptiens (aus ägyptischen Hieroglyphen besteht) ! Magnanimité superflue et étrange inexactitude à la fois, puisque je

1. En parlant des Syriens, j'ai fait allusion aux voyelles syriaques, qui sont notoirement les lettres grecques A, E, H, O, OY, qui ont toutes des formes majuscules.

n'ai parlé que de *quelques* signes qu'on croyait alors pouvoir assimiler à des hiéroglyphes. Quant aux Nubiens, M. Sethe lui a dit qu'ils écrivaient en langue égyptienne. « Donc, l'admission des hiéroglyphes par les Nubiens est de la même valeur que « l'emprunt » de l'écriture grecque par les Syriens. » Quand on prend de gaieté de cœur la voie des imputations fantaisistes et des chicanes personnelles, on ne peut pas prétendre au droit de légiférer.

3. J'ai dit que l'écriture hiératique était plus difficile à saisir que le système hiéroglyphique, sans lequel il est impossible de la comprendre. L'emprunt et l'emploi correct des signes hiératiques supposerait la connaissance des deux systèmes, ce qui est peu probable de la part d'un particulier phénicien.

M. Lidzbarski, rappelant la facilité des communications entre la Phénicie et l'Égypte à cette époque, considère cette pénétration plus facile que la connaissance de l'écriture réservée au temple et aux prêtres. Et les monuments publics qui étaient bien faits pour que le peuple les lût? Notre critique les a mis dans sa poche. Du reste, les Phéniciens n'avaient même pas besoin de se rendre en Égypte pour apprendre à lire les hiéroglyphes. Tutmès III a fait graver le récit de ses victoires sur un rocher du Liban, à peu de distance des métropoles phéniciennes. Il y avait, en outre, des fonctionnaires égyptiens dans les principaux ports de la Phénicie, probablement dès le temps des Hyksos. L'occasion de faire connaissance avec les formes hiéroglyphiques pour en imiter un certain nombre n'a certainement pas manqué à quelques curieux Phéniciens.

4. J'ai rappelé la donnée de Philon de Byblos d'après laquelle le dieu égyptien Taautos ou Thot, l'inventeur légendaire du système hiéroglyphique égyptien, a aussi inventé l'écriture phénicienne. N'est-ce pas un indice que les Phéniciens eux-mêmes avaient le sentiment de la provenance réelle de leur écriture? M. Lidzbarski, qui invoque volontiers les dires de Philon quand ils peuvent servir ses vues, déclare, pénétré d'une critique superbe, que « cette information a à peu près la même valeur que la donnée d'un auteur du moyen âge que les Allemands sont les fils d'Adam ». C'est toujours raisonner à côté. A l'instar de l'auteur du moyen âge, Philon a dû puiser

son information à une source plus ancienne. Il est permis de récuser le témoignage de cette source, mais alors il faut également répudier la tradition grecque de Cadmus. Je ne crois pas que M. Lidzbarski s'y décide.

Cette allégation transforme un simple indice en donnée que j'aurais tenue pour un témoignage historique; c'est une avocasserie commode. Mais, encore une fois, s'il faut absolument faire table rase de toutes les légendes qui attribuent l'invention de l'écriture nationale à un pays étranger, pourquoi M. Lidzbarski ne soutient-il pas que les Phéniciens ont emprunté l'alphabet aux Grecs? Cette thèse originale serait digne de son positivisme intransigeant.

Telle est la plaidoirie faite de chicanes et de coups d'épingles par laquelle notre adversaire a voulu assaisonner la discussion d'un problème scientifique d'une si haute importance!

Mais il était écrit que le litige se terminerait par une pure divagation.

En examinant dernièrement le résultat de M. Lidzbarski, j'ai fait la remarque suivante :

« Enfin, il faut absolument renoncer à l'idée d'accorder à l'inventeur phénicien la possibilité même de créer en toute liberté les signes particuliers qui composent l'alphabet. Fût-il même doué de l'intelligence d'un Aristote, il aurait piteusement échoué. La conception d'une consonne pure est aussi impossible pour un illettré que la musique pour un sourd-muet de naissance. » Cette seule considération fait crouler toute l'hypothèse avancée dans l'*Ephemeris*. M. Lidzbarski se tire d'embarras par la tangente. Il retranche la dernière phrase où il est question des *consonnes*, et en se rattachant derrière l'adverbe « en toute liberté », il dit naïvement : « Mais ce n'était pas en toute liberté. Pour un homme qui avait quelque connaissance de l'écriture égyptienne; la difficulté de se composer d'après elle un alphabet acrophonique propre (ein eigenes akrophonisches Alphabet zusammenzustellen) n'était pas si difficile. » Et que devient la maxime : « On n'invente rien de nouveau quand on a à sa disposition quelque chose qui convient »? L'auteur ajoute : « On doit dire au contraire : Si

l'homme possédait une connaissance plus exacte de l'écriture et l'avait malgré cela fait valoir d'une manière aussi peu satisfaisante, on devrait le regarder comme l'homme le plus insensé du monde (als den dümmsten Kerl von der Welt)! »

En effet, il m'est avis que le brave inventeur de l'alphabet n'a jamais fait partie des quarante immortels de l'Académie de Tyr et de Sidon. Mais M. Lidzbarski a oublié de nous dire trois choses sur lesquelles nous désirons vivement être éclairé :

Premièrement, comment, par acrophonie ou par n'importe quel autre moyen, l'inventeur a pu parvenir à la conception de la consonne pure, qui fait le fond de l'alphabet?

Deuxièmement, comment le Phénicien illettré a pu connaître le nombre des consonnes qui se trouvent dans sa langue pour fabriquer les signes qui les expriment? Y a-t-il des devins en linguistique?

Troisièmement, comment un homme de Chanaan qui connaissait l'existence de l'écriture égyptienne et quelque chose de son système (ein Mann von Kanaan der von der Existenz der ägyptischen Schrift und etwas von ihrem System wusste) et surtout le procédé de l'acrophonie, n'a pu avoir assez de connaissance pour pouvoir en emprunter quelques signes matériels (dessen Kenntniss aber nicht so weit reichte um auch einzelne Zeichen aus ihr entlehnen zu können)? Un enfant de six ans aurait pu y parvenir.

Pour répondre à ces trois questions, nous accordons avec grand plaisir à M. Lidzbarski huit mois de répit, jusqu'à la publication de son prochain cahier de l'*Ephemeris*.

Pendant cet intervalle, fort de l'appui de M. Sethe, il peut proclamer *hüben und drüben* que *les dérivations d'Halévy sont tout à fait impossibles!* J. HALÉVY.

Note additionnelle. A la dernière séance du XIIIe Congrès des Orientalistes, réuni à Hambourg (session du 9 septembre), je n'ai pu communiquer qu'un résumé très sommaire de ce travail. Quelques égyptologues y ont renouvelé les objections de M. de Rougé contre l'origine hiéroglyphique. J'espère qu'au lieu de se borner à des considérations abstruses de ce qui est possible ou impossible, ils soumettront la question à un examen sérieux et analytique; la science attend ce service de leur part. J. H.

Deux Nouvelles Inscriptions de Sidon.

Avant d'entrer en matière, je m'empresse d'accomplir un bien doux devoir de publique reconnaissance envers l'homme de cœur qui a bien voulu m'annoncer l'arrivée de ces monuments à l'Institut de France, dont l'examen lui a paru trancher un ancien litige épigraphique en faveur de l'interprétation que j'ai donnée, en 1872, de quelques expressions de l'inscription d'Eschmounazar, et qui a été violemment contestée alors par les plus éminents sémitisants de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Par ce temps où la notion du tien et du mien devient de plus en plus rare parmi certaines catégories d'orientalistes, un tel acte de probité littéraire après un intervalle de trente ans passés ne peut pas ne pas être recommandé à la jeune génération française. C'est M. Philippe Berger, successeur d'Ernest Renan à la chaire d'hébreu au Collège de France et président de l'Académie des Inscriptions en 1901, qui a donné cet exemple si hautement moral. Sa lettre, d'un ton exquis et réconfortant, m'est parvenue à un moment où mes névralgies hivernales faisaient rage et menaçaient d'arrêter le cours de mes travaux scientifiques. Dans ces heures difficiles, cette haute marque de sympathie m'a été bien douce, et cela d'autant plus que M. Berger partageait alors l'opinion de mes contradicteurs. Sa lettre, que je reproduis ci-après, en faisant mieux saisir l'importance des nouveaux textes, sauvegardera en même temps le droit du savant au dégagement d'un passage qui semble appelé à enrichir nos connaissances de la religion phénicienne.

« Giromagny, le 19 Décembre 1901.

« Cher monsieur Halévy,

« Voilà bien longtemps que je n'ai eu le plaisir de vous voir. Vous avez entendu parler sans doute des inscriptions du temple d'Esmoun à Sidon. Voilà deux ans que j'en suivais la piste, et j'ai été assez heureux pour en faire entrer deux au musée du Louvre. Elles vous intéresseront parce qu'elles touchent de très près à celle d'Esmounazar et qu'elles vous donnent raison

sur deux points en tous cas. Sidon est appelée צדן ים שמם רמם. Il faut donc aussi lire sur l'inscription d'Esmounazar שמם אדרם. De même, à la fin de l'inscription, Esmoun est appelé, sans qu'il y ait d'hésitation possible, שר קדש. Il y a bien d'autres choses encore qui seraient de nature à vous intéresser et à provoquer vos observations.

« Il y a huit jours, j'ai commencé à les communiquer à l'Académie et je continuerai demain si le temps le permet. J'aurai l'occasion de parler de vous et j'aurais été heureux de vous avoir pour m'entendre, mais je sais que vous vous déplacez difficilement et je crains de vous demander ce dérangement, n'étant même pas sûr d'avoir le temps de lire. Je tenais en tous cas à vous en prévenir et à vous dire combien j'ai été heureux de voir les événements vous donner raison par la découverte de ces nouvelles inscriptions qui viennent confirmer vos lectures. »

Mon état de santé m'empêcha d'assister à la communication de M. Ph. Berger, et ce n'est que vers la fin du mois de juillet que j'ai pu penser de nouveau à ces inscriptions, et, grâce à la complaisance de M. François Thureau-Dangin, j'ai été mis en possession d'estampages faits, par M. Morel, au musée du Louvre. Ils forment la base du déchiffrement et des transcriptions produites en ce lieu.

1.

1 מלך בדעשתרת מלך צדנם בן
2 בצדן ים שמם רמם ארץ רש
3 [אית] חבתז

1. Sur le roi Bodaštoret, voyez les remarques à l'inscription suivante.

בן, n'étant suivi d'aucun nom propre, ne peut naturellement être le mot בן, « fils », mais le verbe répondant à l'hébreu בָּנָה, « il a construit » ; ici dans le sens particulier de « réparer, reconstruire » ; cf. Josué, VI, 26 ; I Rois, XVI, 34.

2. בצדן, complément indirect du verbe בן ; la construction a été faite dans la ville même et non pas dans une localité dif-

férente ; cf. par exemple C. I. S., I, 90, où Melikyaton, siégeant à Citium, construit à Idalium, sa seconde capitale.

Le groupe curieux ים שמם רמם se présente pour la première fois dans les inscriptions phéniciennes. Les deux derniers mots שמם רמם signifient, sans aucun doute possible, « cieux élevés », héb. שָׁמַיִם רָמִים ; le premier, ים, prête à équivoque, pouvant être aussi bien יֹם (héb. יוֹם), « jour », que יָם, « mer ». Dans le premier cas, ledit groupe indiquerait que la construction a été inaugurée dans un jour solennel consacré au culte du Ciel ; l'absence de la préposition locative ב n'est pas un obstacle, car en hébreu de même le mot יום est souvent pris adverbialement et équivaut à ביום. Toutefois, nous nous rallions à l'opinion de M. Berger qui voit dans ים שמם רמם une épithète de צדן, « Sidon, mer des cieux élevés », c'est-à-dire de la grande divinité qui personnifie le ciel. Cette expression hautement révélatrice contient au fond la même idée que l'expression populaire צדן ארץ ים, « Sidon, pays de mer », de l'inscription d'Esmounazar (l. 16). L'inscription suivante met hors de doute l'exactitude de cette interprétation.

ארץ רש. Le second mot est quelque peu effacé, mais la lecture en est sûre. רש est bien l'hébreu ראש, « tête, chef », mais avec la nuance particulière de « cap ». On sait combien le mot *rus* est fréquent dans la terminologie géographique des pays occupés par les Phéniciens : *Rusadir* = ראש אדיר, « cap Superbe », ville cap, et port de la Tingitanie en Afrique ; *Rusicade* = ראש עקר « cap de réunion (de bergers), ville de Numidie ; *Ruspina* = ראש־פן, « cap Face », près d'Adrumetum et de Leptis, dans l'Afrique Zeugitaine, etc. ארץ רש semble désigner le quartier situé sur un promontoire au bord de la mer. Le quartier restauré était consacré à Astarté, au culte de laquelle le roi était particulièrement dévoué.

3. Les traces des premières lettres de la particule איתי sont méconnaissables ; je crois pourtant la lecture certaine.

TRADUCTION

1. Le roi Bodᶜastart, roi des Sidoniens, a construit
2. dans Sidon mer de Šamêm Romêm, (le quartier) Arṣ-ru
3. ce temple.

2.

1 [בן (?) מלך בדע]שתרת מלך צדנם בן ב
2 ן מלך אשמנעזר מלך צדנם בצ
3 דן ים שמם רמם ארץ רש ומצר
4 ן ושת אש בן מצרן שר אית
5 הבתז בן לאלי לאשמן שר קד
6 ש

1. Le commencement de cette ligne est effacé, mais, étant donné que cette inscription appartient sans aucun doute au même roi que la précédente, savoir Bodᶜastart, on complète facilement שתרת[מלך בדע], « le roi Bodᶜastart ». Puis surgit une difficulté de rédaction très sérieuse. A en juger d'après la première inscription où le verbe בן, « a construit », se place après le titre du roi, on s'attend à ce que, dans notre texte, le même verbe soit placé entre צדנם et בצ[ר]ן à la ligne 2, mais il en est absent et la pierre n'a pas de lacune en cet endroit. Comme sa présence est absolument indispensable et que, d'autre part, il est difficile d'admettre un oubli du graveur, le seul moyen légitime d'écarter la difficulté reste, selon moi, la supposition que le mot בן se trouvait au début de la ligne. La précession du verbe se rencontre assez souvent dans l'épigraphie sémitique : עבדת, מנא אבן, נדר עבדך מלכיתן מדינתא, etc.

La lettre effacée à la fin de la ligne ne peut être qu'un ן. Bodᶜastart était le petit-fils (בן בן) du roi Esmounazar; le nom du père n'est pas donné. Cela doit avoir une certaine raison, mais je ne crois pas que l'on puisse considérer ici le second בן comme une distraction du lapicide, l'inscription étant très soigneusemnt gravée. L'épigraphie nous fournit d'ailleurs deux autres exemples analogues.

2-3. Le roi Esmounazar mentionné en ce lieu semble bien être l'auteur de la grande inscription de Sidon, lequel porte le même nom. La question historique sera, je l'espère, amplement discutée par M. Berger.

Nous avons déjà dit ce qui était strictement nécessaire à l'intelligence du passage בצדן ים שמם רמם, nous y reviendrons plus loin.

3. ארץ רש est ici également le sujet du verbe בן, disparu dans la lacune au commencement de la première ligne, mais il est accompagné d'un second complément direct relié par la conjonction ו. C'est avec peine que je l'ai distingué dans les traits difformes et frustes qui le remplacent sur la pierre; je le tiens néanmoins pour indubitable.

La lecture du nom suivant se lit sans aucune hésitation מצרן. Un instant on se demande si la première lettre n'est pas un ר, mais la forme plus claire de ce mot, qui se répète à la ligne 4, fait disparaître le moindre doute. L'analogie montre qu'il s'agit encore d'un quartier de ville, et le nom מצרן rappelle du premier coup le sémitique מִצְרָא (aram.), *miṣru* (as.), « bord, frontière », et *miṣr* (ar.), « ville, contrée », qui entre dans le nom de l'Égypte, hébreu מִצְרַיִם. La prononciation phénicienne de ce nom était probablement *Maṣrân* où *Maṣrôn*. Je ne puis cependant supprimer une autre explication qui se présente également à mon esprit.

4. Après le ן qui complète le nom מצרן dont il vient d'être question, il se peut que le ן de מצרן, au lieu d'être un suffixe de formation nominale comme celui de גִּבְעוֹן, שִׁמְרוֹן, שׁוּמְרוֹן, חֶשְׁבּוֹן, חֶלְבּוֹן, חֶבְרוֹן, דִּלְעָן, etc., représente plutôt le suffixe possessif pluriel de la troisième personne, singulier, lequel se prononce avec *û* si l'objet est du genre masculin, avec *â* s'il est du genre féminin, comme dans le cas présent. En un mot, ארץ רש ומצרן répondrait à une forme hébraïque ארץ ראש וגבוליה, « le pays de Roš (Ruš), et ses dépendances » ; cf. I Samuel, v, 6 ; II Rois, XVIII, 8. Ce suffixe, à ce que je sache, n'a pas encore été constaté dans le

textes phéniciens connus jusqu'à ce jour; nous en aurions ici le premier exemple dans un substantif. Au point de vue grammatical, le *n* épenthétique se rencontre en hébreu dans les particules עוֹדָנוּ, תַּחְתֶּינָה, mais au pluriel toujours עודם, תַּחְתָּם ou תַּחְתֵּיהֶם. En phénicien, on a par contre תחתנם, בן (= בְּנוּ, בְּנֶה), בנם (= héb. בָּהֶם, בָּם); de même dans lesnoms et les verbes : חברנם, « leurs collègues »; יקצן, « ils l'extermineront »; לקצתנם, « pour les exterminer ». La forme מצרן = héb. מְצָרֶיהָ serait donc très justifiée.

4. Après le ן qui complète le mot מצרן vient un groupe de lettres qu'on lit rapidement משל אש בן מצרן, « ... qui a construit מצרן », mais le mot משל, n'offre aucun sens acceptable pour le contexte; toutes mes tentatives dans cette voie ont parfaitement échoué. En examinant de nouveau l'estampage, j'ai acquis la conviction qu'au lieu de מ, il y a en réalité un ו suivi de petites brisures et cavités accidentelles qui ont l'apparence de parfaire la forme d'un מ. Les traits brisés de la partie supérieure du pseudo מ ne concordent nullement avec la base unie et coupée par un trait oblique qui est commune aux מ de cette inscription. De plus, le sommet droit de de la lettre est trop haut pour celui du מ des autres mots. Le second point concerne le ל. Je me suis aperçu que la haste a été détruite au-dessous de la tige de cette lettre, en sorte que le groupe comprend exactement les trois lettres ושת, et, après le retrait de la conjonction, le bilittère שת, qui, à cause de la phrase relative אש בן qui suit, ne peut être que le substantif שת (héb. שָׁנָה, שְׁנַת, ar. שַׁתָּא pour שַׁנְתָּא, as. *śattu*), « an, année », et adverbialement « dans, pendant l'année ». La phrase précitée signifie ainsi clairement : « Et pendant qu'il construisait מצרן », il fit quelque chose. C'est le complément le plus naturel qu'on puisse attendre. Des deux mots lisibles qui suivent שר אית, le premier est nécessairement le verbe indispensable. En raison de la haste très longue de la seconde lettre, celle-ci est certainement un ר; mais que signifie שר, forme qui peut représenter à la fois les racines

שרר, שרי, שיר et שור? Comme il s'agit d'une construction en l'honneur d'une divinité locale, ce qui résulte de la ligne 4, les racines שרי, « reposer, délier », et שיר, « chanter, voyager », sont hors de propos et n'entrent pas en ligne de compte. שור, « bœuf », ou un verbe dérivé de ce nom, demeure également exclu. Mieux conviendrait un verbe dérivé de שור, « mur », et par conséquent « construire un mur », conforme à l'arabe سَوَّرَ, d'ou مسوّر, « entouré d'un mur d'enceinte » (le *qal* سار signifie « escalader un mur »). On songe également à l'éthiopien ሠረረ *sarara*, « fonder », dont le correspondant septentrional serait שרר, contracté en שר comme סבב en סב et مَدَّدَ en مَدَّ. Ce qui aggrave la difficulté, c'est que le mot qui pouvait terminer la ligne après la particule de l'accusatif איתן est presque entièrement effacé. Ce mot ne pouvait contenir plus de deux lettres. A juger d'après les faibles traits embrouillés qui restent, ce pouvait être שר ou קר, c'est-à-dire שור ou קיר, qui tous deux signifient « mur, muraille, mur d'enceinte ». שר semble se recommander au choix à cause du verbe שר qui le régit et qui donnerait une construction sémitique générale. L'ensemble paraît vouloir dire « il bâtit le mur de... ». Le substantif, quel qu'il soit d'ailleurs, est privé de l'article et se trouve à l'état construit en relation de dépendance avec un nom pourvu d'article au début de la ligne suivante[1].

5-6. Malgré les traits parasites de la première lettre, il n'y a pas d'hésitation; c'est bien הבת, « cette maison, ce temple »; la construction dont il s'agit ici était le mur d'enceinte d'un temple[2].

Tout le reste se lit couramment, étant bien conservé. בן ne saurait être un verbe, rendu inutile par שר; on peut, il est vrai, supposer l'omission d'un second relatif אש, et rapporter le verbe בן au temple seul : « Il fonda le mur de ce temple

1. Un nouvel examen de l'estampage me donne à penser que la ligne se terminait par un espace blanc après le mot איתן. Je m'arrête à cette idée qui fait disparaitre la bizarrerie de la consécration d'un mur. Le complément direct du verbe שר est הבתז de la ligne suivante : « Il fonda ce temple. »

2. Voir la note précédente.

qu'il avait construit, etc. », mais la considération que la construction d'un sanctuaire important ne peut être annoncée d'une manière secondaire, indirecte, tandis que celle du mur d'enceinte est mise en vedette, fait renoncer à cette explication, et il ne reste qu'à voir dans בן la préposition suffixée *benna* = héb. בָּהּ, « en elle », se rapportant à ארץ רש, qui fut l'objet principal des libéralités du roi.

לאלי לאשמן, « à son dieu Ešmoun » ; le י de לאלי marque ici, comme dans לרבתי du texte précédent et par ailleurs encore, le suffixe de la troisième personne, masculin. La voyelle *ê* est aussi préférée à l'*o* en araméen, avec la différence que le ה, reste du ו primitif, s'y est encore conservé.

Le titre d'Ešmoun est clairement שר קדש, « prince de sainteté ». Dans Isaïe, XLIII, 28, שרי קדש semblent qualifier les prêtres officiant au temple et s'abstenant de la nourriture profane. Le culte d'Ešmoun paraît avoir exigé un degré de pureté supérieur au culte des autres dieux.

TRADUCTION

1. A construit (?) le roi Bodastart, roi des Sidoniens, fils du fils du
2. roi Esmounazar, roi des Sidoniens, dans Si-
3. don, mer des Cieux Élevés, le pays de Rouš et de Maṣron (? ses dépendances ?).
4. Et dans l'année qu'il avait construit Maṣron (? ses dépendances ?) il posa [les fondations de] (? il fonda ?)
5.-6. ce temple en lui (dans le territoire de Rouš) à son dieu Ešmoun, prince de sainteté.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Les inscriptions que je viens d'expliquer me rappellent, par leur brusque apparition, une période des plus critiques de ma carrière scientifique. Au retour de mon voyage en Arabie avec plus de sept cents inscriptions sabéennes inédites, j'avais conçu l'espoir que, à défaut d'une indemnité pécuniaire ou d'une distinction honorifique, la commission académique qui m'avait confié cette mission ne tarderait pas à rapporter la condition, vexante au plus haut degré, par laquelle elle m'obligeait à ne

rien publier sur les textes que j'ai copiés au péril de ma vie dans les solitudes du Yémen. Écarté violemment d'une spécialité pour laquelle j'ai ruiné ma santé et contracté des dettes, je me suis jeté sur l'épigraphie phénico-araméenne où j'avais également un mot à dire. Mon mémoire sur l'inscription d'Eš-mounazar, qui fait partie de mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitique* (Paris, 1874), eut ce qu'on appelle une mauvaise presse. Le livre de Schlottmann sur ce document faisait autorité en France et en Allemagne, c'est-à-dire dans toutes les écoles qui se respectent en Europe. Mon interprétation, qui dérangeait une foule de préjugés répandus par la doctrine dominante alors au sujet du génie de la race sémitique, rencontra partout une fin de non recevoir, émaillée souvent de grossières invectives pour avoir osé contredire des maîtres autorisés. Schlottmann me refusa toute aptitude pour le phénicien, tout en me reconnaissant certains mérites pour le déchiffrement et l'explication des textes araméens. Mon crime consistait en ce que j'ai osé lire dans Eschmounazar, 3, תָּם בֶּן אַלְמָת, « (je suis) pieux, fils d'immortalité », au lieu de la phrase absurde dans un monument funèbre יָתוֹם בֶּן אַלְמָת, « je suis un orphelin, fils d'une veuve ». Quelle horreur d'introduire, dans un document sémitique ancien, la croyance à l'immortalité de l'âme que, selon les autorités infaillibles, les Sémites, matérialistes grossiers, n'ont pu connaître que par les ouvrages de Platon étudiés à Alexandrie ! J'avais encore poussé l'audace de mettre dans la bouche du roi défunt la phrase hautement hérétique : « et le Dieu me fera habiter les cieux magnifiques » (l. 16-17), sans parler d'autres peccadilles en nombre suffisant pour avertir les gens de bonne instruction scolaire du peu de valeur qu'on doit attribuer à mes innovations. Malgré l'hostilité générale, j'ai poursuivi mes recherches sur l'eschatologie sémitique au moyen des données épigraphiques acquises en Assyro-Babylonie et dans le nord de la Syrie, qui parlent clairement de la déification des justes après la mort.

Le poème cunéiforme dit en s'adressant au défunt :

Lave tes mains, purifie tes mains;
Les dieux tes frères se sont lavé les mains, se sont purifié les mains;
Mange la nourriture pure dans des disques purs,
Bois de l'eau pure dans des vases purs;
Prépare-toi à jouir de la paix du juste....
On y a apporté l'eau pure.
Anat, la grande épouse d'Anou,
T'a entouré de ses bras sacrés,
Yaou t'a transféré dans un lieu de sainteté;
Il t'a transféré dans un lieu de sainteté;
Il t'a transféré de ses mains sacrées;
Il t'a transféré au milieu de lait et de graisse;
Il t'a versé dans la bouche l'eau magique,
Et par la vertu de l'incantation il t'a ouvert la bouche.

De son côté le roi Panammou de Ya'di proclame :

Quiconque parmi mes enfants, en prenant le sceptre de Ya'di et en s'asseyant sur mon trône, lorsqu'il fera un festin pour ses braves et pour ses sujets et offrira un sacrifice à Hadad, qu'il mentionne d'abord le nom de Hadad, et qu'il dise ensuite : Que l'âme de Panammou mange avec toi (ô Hadad!) Que l'âme de Panammou boive avec toi (ô Hadad!). . . S'il ne le dit pas, l'âme de Panammou mangera et boira avec Hadad même, mais Hadad rejettera son sacrifice et ne l'agréera point.

Imagine-t-on que les adversaires furent convaincus? Ce serait mal connaître la force des préjugés fondés sur l'autorité. La traduction du dernier passage fut reçue avec scepticisme, sous prétexte que certains mots d'ordre fort secondaire y sont effacés. Quant au passage cunéiforme qui est bien conservé, c'est le *père du sumérien* qui s'est chargé de sauver la situation panaryaniste : Oui, clama-t-il lorsque je fis ma lecture à l'Académie, les Assyro-Babyloniens ont cru à l'immortalité de l'âme, mais ce sont les Sumériens qui leur en ont communiqué la notion! Devant une affirmation aussi autoritaire accompagnée de gestes d'un grotesque fini, je fus complètement désarmé, et le coup de tête d'un attitré réussit toujours auprès de ceux qui n'ont pas fait une étude spéciale de la question. C'est donc pour moi une satisfaction suprême de voir mon interprétation confirmée par un document rédigé à Sidon, et par un descendant direct d'Ešmounazar même. Tout dépend du sens de quelques expressions litigieuses.

Dans la phrase וישבן אית עשתרת שממאדרם, le *Corpus inscriptionum semiticarum* sépare le dernier complexe en שם מאדרם, et traduit l'ensemble : « Et nous avons placé (= héb. וְהוֹשַׁבְנוּ) Astarté là (שָׁם) magnifiant (= hébreu מַאְדִּירִים) »; d'autres divisent שֵׁם מְאֹד רָם, « nom très élevé »[1]. La construction a le défaut de n'être pas sémitique, mais on comprendrait encore la nécessité de l'énoncé s'il s'agissait d'un sanctuaire construit récemment par un roi vivant, dont l'œuvre n'est terminée que le jour où la divinité y est installée. Dans le présent cas, où le roi est mort après plusieurs années de règne, quoique jeune encore, l'installation dans le temple de la divinité titulaire va de soi et n'a pas besoin d'être signalée, car, s'il n'en était pas ainsi, cette même indication aurait dû être fournie non seulement à propos d'Astarté et d'Ešmoun (l. 16 et 17), mais aussi à propos des divinités mentionnées à la ligne 18. Cette objection conserve toute sa valeur quand on traduit à la ligne 17 les expressions plus concises וישבני שממאדרם, par « et nous l'y (Ešmoun) avons placé en l'exaltant ». En raison de ma lecture שמם אדרם, « les cieux magnifiques », on obtient à la fois une phrase correcte et un sens qui cadre on ne peut mieux avec la destination présumable du monument. Le seul point qui manquait, pour mettre notre interprétation hors de tout doute, était la constatation qu'en phénicien le nom שמם pouvait être déterminé par un adjectif. Le fait existe dans toutes les langues du monde, mais grâce à sa rareté fortuite dans la Bible où l'on trouve une fois seulement שָׁמַיִם חֲדָשִׁים (Isaïe, LXV, 17; cf. LXVI, 22), « cieux nouveaux », les critiques grincheux faisaient les difficiles. La constatation de שמם רמם, « cieux élevés », dont l'adjectif exprime un attribut naturel et constant, confirme l'existence éventuelle de la formule analogue שמם אדרם, « cieux magnifiques », que j'avais supposée dès le début par des raisons purement exégétiques. Il demeure établi que les Phéniciens avaient les mêmes

1. Un collaborateur de la *British Encyclopædia* admet encore cette division des mots, sans réfléchir qu'elle est démentie par la variante presque immédiate וישבנו שמם אדרם !

croyances eschatologiques que les autres peuples congénères : les hommes vertueux étaient placés, après leur mort, dans les cieux, en compagnie de leurs divinités nationales dont le dieu Eśmoun, que Philon de Byblos range parmi les Cabires. Eśmoun était identifié par les Grecs avec Ἀσκλήπιος, Esculape, dieu de la médecine, visiblement avec raison, puisque l'adjectif hébreu שָׁמֵן comporte l'idée de « gras, sain, bien portant, vigoureux » (Juges, III, 29), de même מְשֻׁמָּן, « homme valeureux, brave » (Isaïe, X, 17; Daniel, XI, 24). D'autre part, le dieu Eśmoun porte le titre de מאסרח, « qui reçoit les hôtes (héb. אורחים), hospitalier » ; il est à présumer que cette fonction terrestre n'est que la copie de celle qu'il exerce dans le ciel, et consistant à recevoir les élus morts et à leur rendre la vie et la santé. Grâce au résultat de ces comparaisons, il devient possible de saisir le sens réel et primitif de l'expression בְּאַשְׁמַנִּים כַּמֵּתִים (Isaïe, LIX, 10). Les *aśmannîm* sont indubitablement ces lieux hospitaliers où le dieu *Eśmoun* fait revivre les morts (מֵתִים) qu'il accueille, et le poète veut dire que, même dans ces demeures éternelles de la vie divine, nous trébuchons avec l'impuissance absolue des morts ; l'antithèse est d'une beauté et d'une force superbes. Enfin, la certitude de la lecture שר קדש dans Eśmounazar, 17, oblige à reconnaître que le groupe suivant ענידלל ne saurait être עין ידלל, « la fontaine Yidlal » (C. I. S. d'après Schlotmann), qui n'a rien à voir ici, mais qu'il constitue une seconde épithète d'Eśmoun, savoir עֹנֵי דָלָל = héb. עֹנֶה דָל, « qui exauce le pauvre le malheureux », qui l'invoque. Par son caractère de permanence qui lui est assigné par le roi défunt, cet attribut a bien l'air de comprendre la fonction de sauver ses fidèles décédés de la mort éternelle, et de leur redonner la vie dans l'outre-tombe.

Après אדרם commence une nouvelle énumération de constructions vouées non plus aux אלנם tout court, c'est-à-dire aux divinités adorées dans toute la Phénicie, mais à celles qui sont particulières aux Sidoniens, אלן צדנם (= אֵלֵנֵי, héb.

אֱלֹהֵי) comme puissances tutélaires. C'est visiblement un couple divin. Le dieu protecteur porte le nom clair de בעל צדן, « Baʿal ou maître de Sidon » ; la déesse celui de עשתרת שם בעל, groupe qu'on peut traduire soit : « Astarté des cieux de Baʿal », c'est-à-dire « Astarté Céleste », équivalant au prosaïque עשתרת שמם, soit « Astarté de Šêm Baʿal », qui serait un nom de lieu, probablement celui d'un des quartiers de la ville. Pour la première interprétation, cf. שָׁמֵי יהוה = השמים (Lamentations, III, 66); pour la seconde semble militer la fréquence des attributs géographiques comme בעל צר, בעל לבנן, בעל חורן, בעל חרן, בעל מכל, רשף, עשתרת ארך, עשתרת פן, בעל, etc. ; la présence de בעל צדן ici même semble apporter un certain poids à cette conception. Toutefois, la considération qu'il s'agit ici d'un couple divin purement sidonien, dont le parèdre mâle porte le titre particulier de בעל, nous oblige à interpréter la composition ע' = שם בעל : « Astarté des cieux de Baʿal », c'est-à-dire « Astarté habitant avec Baʿal les cieux élevés. »

Tandis que la récompense désirée pour les actes de piété énumérés auparavant envers les dieux en général ne concerne que l'état de l'âme après la mort, celle qui est prévue en échange des libéralités au profit du culte des divinités particulières de Sidon doit profiter aussi aux citoyens vivants de cette ville, et parmi eux à la reine-mère qui continuera à rester à la tête du gouvernement. Telle est, en effet, la pensée qui, à mon sentiment, réside dans ce passage. Les rédacteurs du *Corpus* ont suivi à tort les vues de Schlottmann qui entend par ועד יתן לן אדן מלכם un fait passé du vivant d'Ešmunazar et pendant sa corégence avec sa mère : « Et le seigneur des rois nous a donné (יָתַן) Dor et Joppé », etc. La réception d'un don gracieux de la part du suzerain ptolémaïque, car c'est ce suzerain qu'ils entendent sous le titre אדן מלכם, ce don fût-il très précieux pour la prospérité de la ville, n'est déjà pas un fait si honorable pour qu'on en fasse mention sur un monument funéraire. Il y a bien la phrase motivante « afin de récompenser les grandes choses

que j'ai faites » (למדת עצמת אש פעלת), mais la teneur en est trop générale et il faudrait au moins אש פעלת לי, « que j'ai faites pour lui ». Barrekoub, vassal de Téglathpileser, est autrement clair en relatant les services qu'il rendit au suzerain et les récompenses qu'il en a reçues. Puis la particule ועד, « et encore » n'aurait de sens que si un autre don avait été mentionné dans un passage précédent, ce qui n'est nullement le cas. Ces arguments, présentés déjà dans mon mémoire de 1874, demeurent irréfragables encore aujourd'hui et nous forcent à lire יתן, au futur יִתֵּן, et à comprendre par אדן מלכם (=אדנֵי), « les seigneurs des rois », les grands dieux auxquels s'adressent les actes de piété qui viennent d'être énumérés, à savoir : Astarté Céleste, Ešmoun, Ba'al Sidon et Astarté Šêm-Ba'al.

Pour plus de clarté, je reproduis les lignes 12 *b* - 20 *a* qui se rapportent à l'objet de ces remarques. L'ancienne traduction a été modifiée sur certains points.

12 . . . . . כ אנך נחן נגזלת בל עתי בן מס
13 ך ים מאז רמי תם בן אלמת אנך כ אנך אשמנעזר מלך צדנם בן
14 מלך תבנת מלך צדנם בן בן מלך אשמנעזר מלך צדנם ואמי אמעשתרת
15 כהנת עשתרת רבתן המלכת בת מלך אשמנעזר מלך צדנם אש בנן אית בת
16 אלנם אית[בת עשתר?]ת בצדן ארץ ים וישבן אית עשתרת שמם אדרם ואנחן
17 אש בנן בת לאשמן [ש]ר קדש עני דלל בהר וישבני שמם אדרם ואנחן אש בנן בתם
18 לאלן צדנם בצדן ארץ ים בת לבעל צדן ובת לעשתרת שם בעל ועד יתן לן אדן מלכם
19 אית דאר ויפי ארצת דגן האדרת אש בשד שרן למדת עצמת אש פעלת ויספנם
20 על גבל ארץ לכנם לצדנם לעלם

12. (Ceux qui troublent mon repos soient maudits), car, moi, plein de grâce, j'ai été ravi avant mon temps au milieu des flots

13. de la mer, lors de mon élévation; je suis pieux, fils de l'immorlité. Car moi Ešmounazar, roi des Sidoniens, fils

14. du roi Tabnit, roi des Sidoniens, petit-fils d'Ešmounazar, roi des Sidoniens et ma mère Emaštart,

15. prêtresse d'Astarté, notre dame, la reine, fille du roi Ešmunazar, roi des Sidoniens, qui avons reconstruit[1] les temples

16. des dieux, ainsi que les temples des Astartés (?), dans Sidon pays de mer; et ils nous feront habiter avec l'Astarté des cieux magnifiques. Et c'est nous

17. qui avons construit[2] un temple à Ešmoun, prince de sainteté qui exauce le pauvre, sur la montagne; et il me placera dans les cieux magnifiques. Et c'est nous qui avons construit des temples

18. aux dieux sidoniens dans Sidon, pays de mer, un temple à Baᶜal-Ṣidon et un temple à Aštart Šêm (Šemê?)-Baᶜal. Et les seigneurs des rois nous donneront encore[3]

19. Dor et Joppé, ces magnifiques pays de blé qui sont dans la plaine de Saron, en récompense des œuvres prodigieuses que j'ai faites, et ils les ajouteront

20. au territoire du pays pour qu'ils soient aux Sidoniens pour toujours.

Dans notre commentaire sur les nouvelles inscriptions, nous avons réservé un point qui était resté dans l'ombre, c'est le membre de phrase בצדן ים שמם רמם, commun aux deux textes et dont la formule בצדן ארץ ים qui figure dans l'inscription d'Ešmounazar et dans la quatrième sidonienne constitue un équivalent abrégé. Envisageons d'abord les deux derniers éléments. La forme maintenant documentée שמם רמם se superpose au nom Σαμημροῦμος, rapporté par Philon de Byblos, et que jusqu'à ce jour on rétablit שְׁמֵי מָרוֹם [בעל], comme prototype de Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ (Lidzb. *Ephemeris*, I,

1. La forme indéterminée בת אלנם, parallèle à בת עשתר(?)ת, indique un dualisme, et עשתרת doit être ici un terme général pour « déesses »; cf. l'assyrien *ilâni u ištarâti*, « les dieux et les déesses ». Il s'agit de la reconstruction d'anciens temples ruinés. On attendrait ואות, mais la copule a pu tomber. אות peut d'ailleurs avoir ici le sens du « avec » copulatif, comme l'hébreu עִם ou אֵת.

2. A partir d'ici il est question de nouvelles constructions. De là la formule בן בת ל.

3. Cette expression semble indiquer que les Sidoniens s'étaient déjà emparés des villes de Dor, de Joppé, pour un certain temps, et qu'ils les ont perdues plus tard.

3, 1902, p. 249, note). Le ciel suprême divinisé semble être le même que le dieu appelé ordinairement בעל שמם dans les inscriptions de la Phénicie et des colonies, ce qui prouve sa haute antiquité, car après la destruction de Sidon par Assaraddon (vers 678) et celle de Tyr par Alexandre le Grand, le panthéon phénicien n'a certainement pas créé une nouvelle divinité céleste, le cycle des grands dieux super-terrestres remonte partout aux périodes primitives. De ce que le nom בעל שמם apparaît dans l'épigraphie venue jusqu'à nous tout au plus à l'époque perse, il ne s'ensuit nullement qu'il ne soit un produit beaucoup plus ancien. Chez les Hébreux, l'épithète correspondante אלהי השמים, par laquelle Yahwé est régulièrement désigné en s'adressant à un étranger ou mis dans la bouche des étrangers, se trouve déjà dans un verset yahwéiste de la Genèse, XXIV, 7, où, dans une nouvelle allocution d'Abraham à son serviteur, Yahwé est appelé אלהי השמים, appellation dont l'authenticité n'est mise en doute que par des hypercritiques à psychologie divinatoire, qui n'ont même pas vu que cette forme est elle-même une réduction de la forme pleine יהוה אלהי השמים ואלהי הארץ du verset 3, dans lequel, si une suspicion était de mise, elle affecterait plutôt le mot יהוה. En effet, la phrase : « Je t'adjure par le dieu du ciel et de la terre, etc. » suffit absolument pour imposer l'exécution de l'ordre donné, et le nom de Yahwé n'y est ajouté que pour écarter le sens polythéiste, les dieux du ciel et les dieux de la terre, que le pluriel אלהי d'une part, et la répétition de ce mot devant הארץ de l'autre, offrait naturellement à l'auditeur non abrahamide. En un mot, le culte du בעל שמם chez les Phéniciens, dont le אלהי השמים monothéiste des Hébreux est un dérivé évhémérisé, était déjà généralement répandu en Syrie au IXe siècle avant J.-C. et rien n'empêche de supposer une antiquité encore plus reculée pour le *nomem numen* שמם רמם-Σαμημροῦμος.

Notre tâche n'est pas terminée, nous nous trouvons, au contraire, en face d'un problème dont nous apercevons encore mieux maintenant tout l'intérêt. Nos inscriptions présentent deux fois la phrase (בן) בצדן ים שמם רמם (ארץ רש), la valeur de chaque mot a été élucidée, mais quel est le sens exact

de l'ensemble? La traduction littérale « dans Sidon, mer des cieux élevés» donne une image pâle et incohérente qui ne devient intelligible qu'en admettant que dans la conception mythologique des Sidoniens, la mer qui bordait la Phénicie était considérée comme le domaine particulier du dieu Šamêmramîm. L'incompréhensible est pourtant dans la nature exacte de cette relation. Quand on dit « ville d'Élohîm » (עיר אלהים) ou « montagne de Yahwé » (הר יהוה), on entend désigner la ville ou la montagne qui est le siège d'un culte et la résidence du Dieu auquel il s'adresse. Pour la mer, cette sorte de relation n'existe point: elle n'est pas un lieu cultuel, et si elle est censée habitée par un dieu, ce dieu sera une incarnation de l'élément liquide lui-même, ou du moins, un dieu spécial et confiné dans son domaine, et ne sera dans aucun cas une divinité aussi exclusivement céleste que Šamêmramîm. Une seule solution me paraît vraisemblable: de même que שמם רמם, le mot ים représente à la fois la mer matérielle et le dieu qu'elle personnifie et qu'on pourrait aussi désigner par בעל ים, en un mot, le synonyme d'Ὠκεανος ou Πόντος des Grecs. Chez un peuple maritime et spécialement navigateur comme les Phéniciens, l'existence d'un dieu de la mer est des plus naturelles; celui-ci est par surcroît formellement constaté par Philon de Byblos. L'état exact de la conception s'éclaircit par la mythologie des Assyro-Babyloniens que nous connaissons le mieux. Anou, dieu des cieux les plus élevés, donc un véritable שמם רמם, est père de plusieurs enfants, parmi lesquels, et un des plus importants, Yaou, dieu de la mer; et ce qui renforce singulièrement le rapprochement, c'est que le nom divin *Yaou* est le résultat de la prononciation locale babylonienne pour *Yammou*, précisément identique au phénicien יָם. La théogonie grecque se meut dans une conception analogue. Ouranos = Ciel a de nombreux fils parmi lesquels Poseidon, dieu de la mer. Au point de vue mythologique, Sidon est le domaine de יָם (צדן ים ou צדן ארץ ים), au même sens qu'Athènes est la ville de Poseidon, savoir un domaine consacré à ce dieu qui se charge de le protéger et d'en perpétuer la prospérité. En Babylonie, la ville d'Éridou, située sur l'embouchure de l'Euphrate, près du golfe Persique, était la ville parti-

culière de Yaou, dans le sanctuaire de laquelle il habitait en même temps que dans les profondeurs de l'Océan et dans la hauteur des cieux.

Point à noter : La découverte de nos inscriptions n'est pas seulement un nouveau document à ajouter au trésor de l'épigraphie phénicienne, elle contribue en plus à l'explication rationnelle d'un passage biblique qui a paru exiger le rejet d'un terme important. Isaïe, XXIII, 4, porte : « Sois honteuse, ô Sidon, car la mer a dit, le soutien de la mer (l'a proclamé) en disant (כי אמר ים מעז הים לאמר) : « Je n'ai (donc jamais) eu les douleurs de l'enfantement, je n'ai donc élevé ni jeunes hommes ni jeunes filles. » Le langage est du meilleur style isaïen et cependant les expressions ים et מעז הים semblaient former une tautologie inutile et suggérer l'idée de supprimer l'une des deux, surtout le mot יָם, ainsi que je l'ai fait moi-même. Dans l'état actuel de nos connaissances, ce mot doit être conservé, il faut prendre יָם au sens de nom propre, dépourvu naturellement d'article, et voir dans מָעֹז הַיָּם (notez l'article !) l'attribut du dieu, ainsi : « Yam (Okéanos), le protecteur de la mer a dit, etc. » Le titre de מָעֹז est souvent appliqué à Yahwé par les poètes hébreux.

Pour terminer, je crois intéressant de rappeler en ce lieu un travail excellent de M. Spiegelberg sur les fragments du « Astarté papyrus » qui a paru dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, January, 1902. Le papyrus, qui fait partie de la *Amherst Collection*, contient un récit mythique de l'introduction de la déesse Astarté dans le panthéon égyptien, où elle est transfigurée en fille de Ptaḥ et reçoit en revenu perpétuel le tribut de la mer, consistant en argent, en or, en *lapis lazuli*, etc. Le sujet nous semble jeter un flot de lumière sur le sens de l'épithète צדן ים שמם רמם, que nous avons établi dans notre commentaire. On me saura gré de remettre en français les intéressantes observations par lesquelles le savant égyptologue termine son édition de ces papyrus.

« Nous reconnaissons que, dans ces fragments, le « tribut de la mer » consistant en argent, en or et en lapis lazuli...

occupe une place supérieure. Il y a quelque évidence qu'Astarté avait à lutter pour ce tribut et peut-être avec le « cercle des dieux » auquel elle appartenait comme une déesse externe. Si je comprends quelque chose du contenu, *Rnwt.t* (Termuthis), la déesse de la moisson, apporta dans l'assemblée de ces dieux le « précieux tribut de la mer ». Mais la mer a des complaisances particulières pour la déesse étrangère Astarté, et a quelque raison d'informer sa déesse favorite de ce qui s'est passé.

« Il (le dieu de la mer) vit Astarté assise sur le bord de la mer. Il lui dit : D'où viens-tu, fille de Ptaḥ, déesse chagrine et furieuse ? Les sandales de tes pieds ont-elles été usées ? Tes vêtements ont-ils été déchirés dans ton aller et venir dans le ciel et sur la terre ?

« La réponse de la déesse contenait probablement la raison de sa colère et sa misérable condition, et en même temps une demande à Okéanos de venir à son aide contre ses divins collègues d'Égypte. Le dieu répondit évidemment par un discours tranquillisant, se terminant par les mots : Que dois-je faire contre eux ?

« Et Astarté écouta Okéanos et se mit à aller au lieu où ils (les dieux) étaient... Lorsque les dieux âgés la virent, ils se levèrent devant elle ; lorsque les jeunes la virent, ils se prosternèrent sur leur corps devant elle. L'un lui donna son trône où elle prit place ; l'autre lui apporta le [tribut de la mer]. »

Une chose est sûre ici, une chose bien importante, il résulte au-dessus de tout doute qu'Astarté est appelée ici « fille de Ptaḥ ». Cette désignation n'est pas surprenante si nous nous rappelons que le culte de la déesse était localisé à Memphis. Nous apprenons maintenant qu'elle fut jointe à la triade memphitique de *Ptaḥ*, *Sechmet* et *Nefr-atom*, dont la dernière fut remplacée plus tard par Imhotep, enfant de Ptaḥ.

Quel était le sujet de ce texte mythologique ? Était-ce un simple conte destiné seulement à l'amusement du peuple ? Je ne puis le croire. Le point tout matériel, le « tribut de la mer » autour duquel tourne cette histoire, me met sur les traces d'une autre explication.

Les Égyptiens n'écrivaient pas toujours leurs contes mythologiques pour le pur amour des idées fantastiques; parfois ils furent dirigés par des fins plus pratiques. Les histoires de la princesse de Bachtan, de la famine de sept ans, et plusieurs autres, relatent un conte dans le but d'attribuer à un dieu ou à ses prêtres quelque droit de possession. Il a pu en être de même relativement à notre conte. Astarté n'était pas une vieille déesse, mais une intruse dans le panthéon égyptien. Lorsqu'elle fut reçue comme membre de la triade memphitique, elle n'avait pas d'anciennes prétentions sur un territoire ou sur des possessions dont elle pût vivre. Son royaume était la mer, depuis les temps anciens, et comme elle a longtemps protégé son propre clan de race sémitique, ainsi elle avait à protéger les Égyptiens qui passaient, avec leurs vaisseaux, la mer, son grand *téménos* sacré. Avec cette idée les Égyptiens, en la recevant comme déesse, lui donnèrent en dot le gouvernement de la mer. Ainsi Astarté serait devenue *ḥnt wad wr*, « la Dame de l'Océan », pareille à Neit de Saïs, dans la fameuse stèle de Nectanebus, publiée par Maspero. C'est la comparaison de ce texte qui me donne à penser qu'Astarté reçut en possession un revenu, savoir le tribut de la mer, peut-être une dîme, comme Neit — de toute chose importée de la mer. Il est maintenant facile de comprendre le rôle important que joue la mer dans les fragments de notre histoire, et de conjecturer la fin perdue de notre conte ».

Le mythe égyptien ne dit malheureusement pas de quelle ville phénicienne est venue l'Astarté nationalisée en Égypte, et dont le culte était également répandu chez les Minéens, sous l'appellation de עתתר דקבצם, « Athtar d'Égypte », divinité qu'ils ont probablement appris à connaître dans leur fréquents voyages en Égypte pour le commerce de l'encens. L'important est ce fait, qu'Astarté, ou du moins une certaine Astarté, était une déesse de la mer. Les épithètes צדן ארץ ים et צדן ים שמם רמם amènent manifestement à conclure que c'était l'Astarté de Sidon qui avait obtenu l'indigénat en Égypte. Et si elle y parvint à s'imposer comme la fille du dieu suprême et céleste Ptaḥ, le père du dieu solaire Ra, il y a beaucoup de

probabilité que, dans sa patrie originaire même, l'Astarté océanide fut déjà considérée comme la fille d'un dieu céleste supérieur, visiblement Samemroumos ou שמם רמם. En un mot, elle pouvait être tenue pour la fille de Samemroumos et l'épouse de l'Océan, יָם, son frère, en sorte que le groupe entier בצדן ים שמם רמם signifierait « dans Sidon, (pays) de Yam (= Okéanos), (fils) de Šamemramîm ». Ainsi que nous l'avons montré plus haut, le dieu Yam comme protecteur particulier de Sidon, a été connu d'Isaïe, XXIII, 4.

SUPPLÉMENT

L'exactitude des déductions présentées plus haut pour démontrer la haute antiquité du dieu Baᶜal-Šamêm, בעל שמם, dans le panthéon phénicien, est maintenant corroboré par un texte assyrien dont j'avais perdu le souvenir et dont je n'ai repris connaissance qu'après mon retour du Congrès des orientalistes réuni à Hambourg du 4 au 10 du mois courant. Ce texte est K. 3500 du Catalogue de M. Bezold. Il a été transcrit et traduit d'abord par Winckler (*Alter. Forsch.*, II, p. 10 et suiv.) et de nouveau étudié par Peiser dans *Mittheil. der Vorderas. Ges.*, 1898, p. 239 suiv.[1] Il contient le traité conclu entre Assarhaddon et Baᶜal, roi de Tyr. Parmi les divinités dont la malédiction doit atteindre les Tyriens en cas d'infractions qu'ils commettraient contre les stipulations du traité, la première place est occupée par (*an*) *Baᶜ-al Sa-me-me*, c'est-à-dire בעל שמם. Nous sommes loin de l'époque grecque, à laquelle M. Lidzbarski a voulu faire descendre l'introduction du culte de ce dieu en Syro-Phénicie. Les raisonnements *ab ignoto* s'évanouissent toujours devant le témoignage des documents.

J. HALÉVY.

1. Voir K. A. T, 3e éd., II Hälfte, 1 Lief., p. 357.

NOTES ET MELANGES

Passages difficiles dans la Bible.

[illegible]

[illegible]

[illegible] imaginaire.

[illegible] devo-

Allusion à la noyade des Égyptiens dans la mer Rouge (Exode, XIV, 26-28). Liviathan est le chef des תנינים (v. 13), savoir, Pharaon ; ses têtes sont les officiers de son cortège ; les têtes des תנינים, les commandants de son armée ; les gens fatigués du désert, Israël. Pour מאכל, cf. Deutéronome, VII, 16 ; Psaumes, XLIV, 12. Les Égyptiens qui ont pu atteindre le rivage ont été achevés par les Israélites ; c'est l'idée du psalmiste qui emploie l'expression עמל pour faire allusion aux durs travaux auxquels ceux-ci étaient condamnés en Égypte. L'explication mythologique de ces versets donnée par les critiques *supérieurs* est purement absurde.

IV

בטחו ביהוה עדי עד כִּי בְּיָהּ יהוה צור עולמים (Isaïe, XXVI, 4)

בְּיָהּ ne signifie rien ; lisez :

בטחו ביהוה עדי עד כי [אָ]ב יָהּ יהוה צור עולמים

Confiez-vous toujours en Yahwé, car Yah est un père ; Yahwé est un rocher (= protecteur) éternel.

Pour le parallèle de אָב et צור, cf. הוא יקראני אָבִי אתה אלי וְצוּר ישועתי (Psaumes, LXXXIX, 27).

V

עזי וזִמְרָת יה ויהי לי לישועה
זֶה אלי וְאַנְוֵהוּ אֱלֹהֵי אבי וארוממנהו

זִמְרָת יה pèche par la forme ; זֶה n'a pas de sens, le verbe הנוה ne pouvant que signifier « faire demeurer », ne forme pas parallèle avec רומם ; enfin, on attend אֲבוֹתַי au lieu du sing. אָבִי. — Lisez :

עזי וגְבוּרָתִי יה ויהי לי לישועה
יָהּ אלי וְאַגְאֲרֵהוּ אֱלֹהִים אבי וארוממנהו (Exode, XV, 2)

Ma puissance et ma force est Yah ; c'est lui qui m'a apporté (son) secours ;
Yah est mon Dieu, je l'élève ; Élohim est mon père, je l'exalte.

A עז וגבורה, comparez זרע עם גבורה (Psaumes, LXXXIX, 10) et כח וגבורה (I Chroniques, XXIX, 12). Le factitif אַגְאָה est construit du *qal* גאה גאה qui commence le chant (*ibid.*, 1).

VI

איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכיל
אָבִי יבחן איוב עד־נצח על־תְשֻׁבוֹת בְּאנשי־און
כי יוסיף על חטאתו פשע בֵּינֵינוּ יספק וירב אמריו לאל (Job, XXXIV, 35-37)

Mots hors propos, אָבִי, תְשֻׁבוֹת, בְּ[אנשי], בֵּינֵינוּ; sens d'ensemble, nul. — Lisez :

איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכיל
אָכֵן יבחן איוב עד נצח על מְשֻׁבוֹת כְּאנשי־און
כי יוסיף על חטאתו פשע בַּעֲוֹנוֹ יספק וירב אמריו לאל

Job ne parle pas avec sagesse, ses paroles ne sont pas conformes à la raison.

Certes, Job sera toujours éprouvé pour des méfaits, comme les hommes d'iniquité,

Car il ajoute des crimes à (ses) délits, il soutient ses péchés et parle trop contre Dieu.

Elihu pense que Job n'a pas raison de parler comme il le fait; il craint que Job ne sorte jamais de ses épreuves et soit traité comme un simple criminel. Il aggrave son état en soutenant ses péchés et en s'attaquant sans cesse à la justice de Dieu. — ספק, « soutenir, suffire », est fréquent en hébreu postbiblique.

VII

וְיֵרְדְּ מיעקב והאביד שׂריד מעיר (Nombres, XXIV, 19)

Dans les versets précédents, Balaam, le prophète païen, annonce la destruction future de Moab et d'Édom par la main d'Israël; la fin d'Édom est expliquée dans ce verset, mais וְיֵרְד ne cadre pas et le sujet du verbe manque; מעיר est trop ambigu et n'est pas parallèle à מיעקב. Lisez :

וְיָרַד רֹדָ[ה] מיעקב והאביד שׂריד מֵעֵשָׂו

Un dominateur descendra (du pays) de Jacob et extirpera le dernier reste (du pays) d'Ésaü.

Suivent des prophéties contre diverses peuplades.

וירא את עמלק וישא משלו ויאמר (*ibidem*, 20)
ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד

Ayant vu ʿAmalêq, il prononça sa parabole et dit :

Amalêq est (maintenant) le premier de (ces) peuples, mais sa fin est la perdition.

וירא את הקיני וישא משלו ויאמר
אֵיתָן מושבך ושׂים בסלע קנך
כי אם יהיה לבער קין עַד מָה אַשּׂוּר תִּשְׁבֶּךָ

שִׂים ne peut être qu'un impératif, mais celui de la phrase précédente est absent. — La seconde partie du second distique n'offre aucun sens acceptable; les Assyriens n'ont rien à voir avec les Qénites. — Lisez :

איתן תֵּן מושבך ושים בסלע קנך
כי אם יהיה לבער קין על־מָה אשֵׁר תִּשְׁבֶּה

Ayant vu les Qénites il prononça sa parabole et dit :
Établis ta demeure dans un lieu fort; place ton nid dans un rocher!
Certes, Qaïn est voué à l'anéantissement. Pourquoi fais-tu prisonnier le passant?

Les Qénites ont beau habiter un lieu inaccessible, leur anéantissement est certain, parce qu'ils exercent le brigandage sur les grandes routes et s'emparent des voyageurs pour se faire payer une rançon.

Le verbe תן, identique aux deux dernières lettres de איתן, a été omis par mégarde; cf. l'omission de רד[ה] après וירד : תֵּן est parallèle à שִׂים. — כי אם, renforcement de כי (Proverbes, XXIII, 18; Job, XLII, 8). — Le verbe אשר se trouve surtout au *paʿêl*; ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour ne pas admettre qu'il ait été aussi employé au *qal* comme l'arabe אתר, « passer par un chemin » ; on lit en effet ואשרו בדרך בינה (Proverbes, IX, 6), « marcher dans le chemin de l'intelligence ».

[וירא את עוג] וישא משלו ויאמר
אוי מי יהיה מִשְׂמוֹ אל

J'ai ajouté entre crochets les mots וירא את עוג qui manquent dans le texte massorétique, d'après la version des Septante qui a καὶ ἰδὼν τον Ωγ, mais עוג, hors de propos, se corrige facilement en [מָ]עוֹן, ville et peuplade du Negeb, voisine des Qénites et de l'Idumée (Juges, X, 2). — מִשְׂמוֹ est vague et incompréhensible dans ce contexte; il faut lire מִזַּעֲמוֹ, forme poétique pour מִזַּעַם.

Ayant vu Ma'on, il prononça sa parabole et dit :
Hélas, qui peut conserver la vie devant le courroux d'Êl?

Balaam contemple en vision la ruine totale de Maon et fait cette réflexion. Puis son regard plonge encore plus loin du côté de l'ouest.

וצים מִיַּד כִּתִּים וענו אַשּׁוּר וענו עֵבֶר
וגם הוא עדי אבד

Accumulation de non-sens; les Kittim ou Cypriotes n'ont pu être conçus comme oppresseurs des Assyriens (ceux-ci fussent-ils même des Syriens) et des Hébreux. — Lisez :

וְצִיִּ[י] מִיַּרְכְּתֵי־יָם יְעַנֶּו אֹשֵׁר יְעַנֶּו עֹבֵר
וגם הוא עדי אבד

Le peuple à navires des parages de l'ouest opprimera le passant, opprimera le voyageur
Mais sa fin aussi est la perdition.

Le « peuple à navires du littoral de l'ouest » ne peut être autre que les Phéniciens; ils sont accusés de maltraiter les caravanes juives qui longeaient leurs frontières; probablement par jalousie commerciale. — Je tiens la forme יענו pour un singulier, comme dans l'inscription de Mêša'. On peut cependant conserver les formes plurielles צִים et יְעַנּוּ, mais lire הֵם au lieu de הוא ; le sens n'en sera pas changé.

L'ancien voyant passe en revue tous les peuples voisins de la Palestine, coupables d'avoir agi avec hostilité contre Israël. La plupart d'entre eux sont connus comme tels; nouveaux sont les trois derniers, Maon, Qénites et Phéniciens. La solution du problème nous est donnée par le récit suivant du livre des Juges, x, 11 : « Yahwé dit aux enfants d'Israël : Ne (vous ai-je pas sauvés) des Égyptiens, des Amorrhéens, des Ammonites et des Philistins ? Lorsque les Sidoniens, les 'Amalécites et Maon vous opprimèrent, vous vous plaignîtes à moi et je vous ai sauvés de leurs mains, etc. » Selon cet oracle placé avant l'élévation de Jephté, Sidoniens, Amalécites (y compris les Qénites, I Samuel, xv, 6) et Maonites étaient les ennemis déclarés d'Israël. Au temps de David, les Qénites restés dans le Negeb sont devenus les amis des Judéens. Comparez la donnée (fausse) de David prétendant avoir fait des razzias dans le Negeb des Qénites, ennemis des Philistins (*ibidem*, xxvii, 10). Au moyen

de cette donnée nous pouvons regarder l'oracle de Balaam comme se rapportant aux guerres exterminatrices menées par David contre Ammon et Moab à l'ouest, Édom (y compris les autres peuplades nomades) au sud et la Philistide (y compris les auxiliaires phéniciens) à l'ouest. Par sa sévérité pour ces éternels ennemis de son peuple, David mérite l'épithète de רֹדֶה et והאביד שריד concorde avec ce qui est raconté dans I Rois, XI, 16.

J. HALÉVY.

Asmara, 15 agosto 1902.

GENT^mo PROFESSORE,

Ecco già del gran tempo che avrei dovuto scriverle. Ma le occupazioni della mia carica ufficiale, richiedendo tutte le mie cure, mi hanno sempre costretto a indugiare : a indugiare anche nell' ultimare la preparazione di un interessantissimo testo tigraï, che ho scoperto in un codice della chiesa di Sarda e che è una concisa raccolta di consuetudini giuridiche del Loggo Sarda, testo che — parmi di averglielo già scritto — mi riserbavo di offerirle per la Sua rivista.

Naturalmente, le stesse ragioni che mi hanno fatto procedere a rilento col droit coutumier del Sarda mi hanno assai spesso distratto degli studi nostri. Peraltro, ho potuto ancor più arricchire la raccolta di monete aksumite, che ora ammontano a circa cento, avere qualche nuova iscrizione, qualche nuovo testo ecc. Ebbi anche ad occuparmi de' nostri vecchi amici, gli Zāguē. Il così detto Mareb Mellaš, cioè il Seraè, l'Hamaśen e l'Acchele Guzai, è pieno di ricordi orali di quella dinastia : buona parte di queste genti (Adchemé Melgà, Sahartì ecc.) sarebbero qui migrate appunto in relazione ai fatti così discussi del Lasta, e a sud-ovest di Asmara i monti che declinano giù alla calda vallata del Barca sono ancor occupati da una stirpe, chè si chiama Zāguā e che ricorda d'essere fuggita dal Lasta in conseguenza di gravi avvenimenti dei quali essa conserva assai confusa memoria, ma che rammenta averle tolto il comando.

Ho anche trovato qualche cosa di nuovo di *scritto* sugli Zāguē; ma son dati indubbiamente leggendari. Li ho inclusi in una mia pubblicazione « Memorie d'un soggiorno in Eritrea », che mi riserbo di donare fra breve agli amici. — Mi riserbo altresì di esaminare più tardi le tradizioni orali, cui ora accennavo.

Quì piuttosto voglio permettermi di comunicarle un testo, che, ponendo sovra tutt'altro piede i documenti abissini finora noti sulla caduta degli Zāguē, si accosta inattesamente ed insperatamente a conseguenze cui nelle mie indagini critiche ero giunto. Esso è su di un foglio inserto in un manoscritto testè comprato da Sua Eccellenza l'On. Martini, e che sembra provenire da Aksum. Il ms. contiene tabelle e larghe indicazioni per computi cronologici: nella seconda parte ha liste reali e testi identici a quelli del *liber Axumæ* di Oxford descritto dal Dillmann. È del principio del secolo XIX; ma tutto fa credere che — esso col foglio in questione — sia copia d'un codice di poco posteriore a re Sarṣa Dengel.

Ecco dunque il testo:

ንዌጥን ፡ በረድኤተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ኍልቈ ፡ ዓመታት ፡ እምፍጥረተ ፡ ዓለም ፡ እስከ ፡ ልደተ ፡ ክርስቶስ ፡ ፶ምዕት ፡ ወ፭ ፡ ፻ወእምልደተ ፡ ክርስቶስ ፡ እስከ ፡ እምነተ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ፪፻፵ወ፭ ፡ ዓመ ፡ ወእም ፡ እምነተ ፡ ኢትዮጵያ ፡ እስከ ፡ ዓመተ ፡ ሰምዕታት ፡ ፴ወ፩ ፡ ወእም ፡ ዓመተ ፡ ሰማዕታት ፡ እስከ ፡ ማኅበረ ፡ ኒቅያ ፡ ፵ወ፩ ፡ እማኅበረ ፡ ኒቅያ ፡ እስከ ፡ ቍስጥንጥንያ ፡ ፶ወ፯ ፡ ወእም ፡ ቍስጥንጥንያ ፡ እስከ ፡ ኤፌሶን ፡ ፶እምኤፌሶን ፡ እስከ ፡ ኬልቄዶን ፡ ፳ወ፬እምኬልቄዶን ፡ እስከ ፡ ተንባላት ፡ ፻ወ፸ ፡ ዓ ፡ ወእምተንባላት ፡ እስከ ፡ ይኩኖ ፡ አምላክ ፡ ፯ ፻፵ዘሜጠ ፡ መንግሥት ፡ እንተ ፡ ተሐይደት ፡ እምድልነዓድ ፡ ንጉሥ ፡ እስራኤላዊ ፡ በእደ ፡ ዛጓይ ፡ እለ ፡ ነግሡ ፡ እንበለ ፡ ድልወቶሙ ፡ ፫፻ወ፵ወ፫ዓመት ፡ ወ፫አውራኅ ፡ ወ፫ዕለታት ። ወዝውእቱ ፡ አስማቲሆሙ ፡ ጰንጠው ፡ ጰንጠድም ፡ ዣን ፡ ስዩም ፡ ዣን ፡ ግርሜ ፡ አርቤ ፡ ላሊበላ ፡

ነአኩቶ ፡ ለአብ ፡ ይምርሐነ ፡ ክርስቶስ ፡ ይትባረክ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ። ይኩኖ ፡ አምላክሰ ፡ እስመ ፡ መፍቀሬ ፡ እግዚአ ብሔር ፡ ውእቱ ፡ ወበአለ ፡ ጥበብ ፡ ወምክር ፡ ኀቡዕ ፡ ሐ ረ ፡ ኀበ ፡ አብ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ወተማኅፀነ ፡ በእንተ ፡ መንግሥቱ ፡ ከመ ፡ ያቀርር ፡ እግዚአብሔር ፡ መዓቶ ፡ እ ምኵሉ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፡ አሜሃ ፡ ጸለየ ፡ ወሰአለ ፡ ሎቱ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘእምኔሁ ፡ ሚመተ ፡ ኵሉ ፡ ኃይል ። ወገብረ ፡ ስለመ ፡ ማእከሌሁ ፡ ወማእከለ ፡ እግዚ አብሔር ። ወእምዝ ፡ ሖረ ፡ ምስለ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይ ማኖት ፡ አበ ፡ ብርሃናት ፡ ወሊቃነ ፡ ካህናት ፡ ወምስለ ፡ ሐራሁ ፡ ፈቱ ፡ ጕዳም ፡ ዘስሞሙ ፡ ወግዳ ፡ ማለዛይ ፡ ድን ቢ ፡ ደበራይ ፡ ሙገር ፡ እንደዛቢ ፡ ወጅ ፡ እነጋሬ ፡ ወረ ብ ፡ እነካሬ ፡ ጽላልሽ ፡ እነጋሬ ፡ ሻል ፡ አውገጣጥይ ፡ ለ እሉ ፡ ሐራ ፡ ሊቆሙ ፡ ማሌዛይ ፡ ውእቱ ፡ ዘተካየደ ፡ ም ስለ ፡ ዝኩ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ ይጸግዖ ፡ ሚመተ ፡ እስመ ፡ ቀናኢ ፡ ውእቱ ፡ ለመንግሥት ፡ መሢሐዊት ። ወተፃብዓ ፡ ወሞአ ፡ ፀሮ ፡ ወጸለዕቶ ፡ በጸሎተ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይ ማኖት ፡ ወሜጠ ፡ መንግሥቶ ፡ አሜሃ ፡ ወወሀበ ፡ ሣልስተ ፡ እዴሃ ፡ ለመንግሥተ ፡ ኢትዮጵያ ። ወነግሠ ፡ ፲ወ፭ዓመተ ።

« Incominciamo con l'aiuto del nostro signore Gesù Cristo il
« numero degli anni. . . . . dai musulmani fino Yekuno Amlāk
« 640 ani. [Yekuno Amlāk] ricuperò il regno che era stato
« rapito a Delna'ād re israelita della mano degli Zāguāy, i quali
« regnarono, senza che lor convenisse, 343 anni, 3 mesi e
« 3 giorni: Questi furono i loro nomi: Panṭaw, Panṭadam,
« Žān Seyum, Žān Germē, Arbē, Lālibalā, Na'akueto La'ab,
« Yemreḥana Krestos, Yetbārak: questi essi furono. Ma Ye-
« kuno Amlāk, essendo amante del Signore, ricco di sapienza
« e di consiglio occulto, andossene ad abbā Takla Hāymānot
« e affidossi a lui per cagion del regno, affinchè Iddio pla-
« casse l'ira sua da contro tutti i figli d'Israele. Allora [Takla
« Hāymānot] pregò e chiese per lui al Signore, d'onde proviene
« il comando di ogni forza, e fe' pace tra lui ed il Signore,

« Dopo ciò [Yekuno Amlāk] andò con l'abuna Takla Hāymā-
« not, padre delle luci, coi capi del clero e co' suoi soldati,
« sette regioni (?), i cui nomi erano Wagdā, Mālazāy,
« Denbi, Dabarāy, Mugar, Endazābi, Wağ, Enagāri, Warab,
« Enakāfē, Şelāleš, Enagāfi, Muāl, Awžāžāy: di que' soldati
« era capo Mālēzāy, il quale aveva fatto alleanza con questo
« re per dargli il comando, essendo egli partigiano del go-
« verno del Messia. E [Yekuno Amlāk] dette battaglia, vinse
« il suo nemico ed il suo avversario per la preghiera dell'
« abuna Takla Hāymānot, ricuperò il suo regno allora, e dette
« a lui (= Takla Hāymānot) una terza parte dell' Etiopia.
« E regnò 15 anni. »

Non mi indugerò sulle considerazioni che i nomi dei re Zāguē di questo testo possono inspirare. Non mi fermerò neppure sull'abuna Takla Hāymānot: del resto, quì la sua parte è ben diversa da quella che egli rappresenta nella tradizione posteriore, e, in fondo, è uguale a quella che più volte i *gadl* assegnano ai loro santi; la stessa pseudo-donazione ha identico carattere d'un altra (cito a mo' d'esempio) abbastanza larga, che il *Gadla Marqorewos* fa fare da re Dāwit II (1382-1411) a favore del fondatore di Dabra Demāḫ per l'aiuto spirituale avutone nelle contese contro i musulmani.

Ciò che invece interessa è di considerare la situazione politica che dalle notizie or riferite risulta. Yekuno Amlāk è un pretendente appoggiato dal clero, specialmente dal clero scioano (Takla Hāymānot fu scioano puro sangue); ma questo aiuto difficilmente avrebbe avuto valore altro che platonico se, come suol avvenire in Etiopia, il pretendente non avesse trovato largo aiuto in numerosi distretti dello Scioa, come appunto sono il Wagdā, il Mugar, il Wāğ, il Warab, lo Şelāleš ecc. E con l'ausilio di questi distretti, con la violenza delle armi egli riesce ad abbattere gli Zāguā, a impadronirsi del reame. Questa è appunto la tesi che fin dal 1895 ho sostenuto circa la caduta degli Zāguā o Zāguē, e che nel passato anno traeva nuove indirette conferme negli atti, da me pubblicati, di Dabra Libānos, segnatamente da quello relativo al re Delāndā. In fondo, già Mariano Vittorio riferiva essere il regno stato restituito (!) ai Salomonidi « ope auxilioque optimatum, qui res provinciæ

Sceua gubernabant » : oggi, il nuovo testo, assai meglio precisando, scaccia ogni dubbio, e perciò ho voluto farne parte a Lei, che della quistione degli Zāguē si è tanto occupato.

Non mi dimentichi, Signor Professore. Quaggiù si sentono così preziosi i vincoli con la vecchia Europa!

Con ogni ossequio mi confermo
Di Sei obbl^mo

CONTI ROSSINI.

BIBLIOGRAPHIE

Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eberhard Schrader. Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament, neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler. Erste Hälfte, p. 1-342 (Winckler); zweite Hälfte, p. 343-582 (Zimmern). Berlin. Verlag von Reuter et Reichard. 1902. — Dr. Morris Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Erste Lieferung. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töppelmann) 1902. — Dr Hugo Radau, *The Creation Story of Genesis*. I. A sumerian Theogony and Cosmogony. Chicago. The Open Court Publishing Company. London, Kegan Paul, Trench, Trübner et C°. 1902.

A l'engouement panaryaniste du siècle passé est en train de succéder un snobisme ultra-babylonien. Après avoir été honni et décrié comme foncièrement barbare et incapable de toute conception idéale, le sémitisme semble prendre vigoureusement une éclatante revanche. Quoi que fassent les admirateurs des Védas et des Piṭakas, le vent ne souffle plus des bords de l'Indus et du Gange, mais de la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Babylone aspire aujourd'hui à l'hégémonie exclusive de l'humanité civilisée; des avocats convaincus ont pris sa cause en main. Je crains que ce ne soit la même rhétorique que celle dont les aryanistes nous avaient naguère assourdi les oreilles, car la sagesse consiste à reconnaître que la civilisation est le résultat simultané de plusieurs facteurs et à être juste envers tout le monde.

M. Eb. Schrader ayant été empêché par son état de santé de publier lui-même une nouvelle édition de son ouvrage *Die Keilschriften un das Alte Testament* (abrégé K. A. T.), l'éditeur a confié ce travail à deux assyriologues très capables : MM. H. Winckler et H. Zimmern, qui en ont complètement remanié la physionomie et la teneur. Le titre seul rappelle l'ancien livre dont il ne reste plus une seule ligne debout. Le sort de ce malheureux

titre isolé du reste de l'ouvrage, un gros volume d'environ 800 pages, et condamné à mentir jusqu'à la fin des siècles, me fait pitié ; ma mauvaise humeur mérite donc excuse. En réalité, M. Winckler, l'auteur du premier volume traite l'histoire des peuples sémitiques dans leur ensemble, selon les vues qu'il avait présentées dans ses travaux antérieurs. Israël y forme à peine un point perceptible et l'Ancien Testament n'est là que pour mettre mieux en relief le système de psychologie et de chirurgie radicale si cher à l'école critique supérieure qui hante maintenant les forts esprits en Allemagne. Ce qui n'entre pas dans le système est rejeté et des découvertes étonnantes pullulent presque à chaque page. D'après la nouvelle méthode, l'histoire ne se fait pas avec des données historiques séparées ; elle s'édifie d'après un plan savamment combiné d'avance par l'intuition personnelle, et tant pis pour les faits qui ne s'y laissent pas plier. Il faudrait écrire tout un volume pour juger à fond un ouvrage aussi touffu, mais nous croyons nécessaire de présenter à nos lecteurs une partie de ces stupéfiantes découvertes qui renouvellent la face de la situation ethnique et géographique de l'Asie antérieure. D'abord, honneur au peuple préhistorique des Sumers. De ce peuple disparu et absorbé avant le début de la littérature (on l'avoue maintenant), nous dit-on, il ne nous reste que la langue que les Assyro-Babyloniens ont conservée comme langue du culte religieux (p. 10-11). Un premier venu aurait reculé devant l'absurdité d'admettre qu'une langue sans littérature, parlée par une race étrangère et anéantie, ait été acceptée par les vainqueurs comme une langue sacrée. Un enfant aurait demandé comment les Sémites ont pu connaître cette langue disparue avec ceux qui la parlaient. Enfin, un élève d'un an sait que le mélange de races diverses produit infailliblement une compénétration de leurs idiomes. Les sumérisles ne voient rien, ne sentent rien et acceptent la divagation la plus folle sans broncher. Exprimée en style culinaire, leur thèse veut dire : Dans la nuit des temps, les Sémites immigrés firent main basse sur tous les coqs qu'ils avaient trouvés dans leur nouveau territoire et s'en régalèrent à bouche que veux-tu ; puis, pleins de gratitude pour les excellents gallinacés qui leur fournirent des rôtis exquis, ils en ont pieusement conservé le *cocorico* durant une période de cinq mille ans au plus bas mot, et s'ils n'ont pas chanté *cocorico* plus longtemps, c'est qu'eux-mêmes ont été alors digérés sous forme de saucissons par de nouveaux conquérants, qui n'ont pas trouvé à leur goût les perpétuels *cocoricos* dont leurs devanciers avaient été si enthousiastes.

De pareils défis au sens commun se pressent et se groupent audacieusement sous notre regard ébahi : « Le pays d'Anzan est la Médie », bien que les anciennes inscriptions de la Susiane ne contiennent pas un seul mot iranien. « Les Cosséens ont inondé

la Babylonie en grande migration (*Völkerwanderung*). » Comme ils ont régné pendant cinq cent soixante-seize ans, leur langue aurait détérioré le babylonien et en aurait formé un idiome mixte. Ce peuple habitait toujours quelques cantons du Zagros où Sennachérib le combattit et n'est pas venu de la Trans-Médie à travers l'Élam. Une autre haute fantaisie est celle qui attribue une origine chananéenne à la première dynastie de Babylone. Le seul indice qu'on produit, le nom *Ammi-Saduga* = עם צדוק (?) ne prouve rien, puisqu'il n'y a aucune raison de croire que la racine צדק ait manqué au lexique babylonien. M. Hommel y voit d'ailleurs un homonyme du roi minéen עמיצדק et fait de toute la dynastie une branche du royaume des Minéens dans l'Arabie méridionale. En revenant vers l'ouest, on crée de toutes pièces un royaume de *Muṣri* s'étendant depuis les portes de Gaza jusqu'au pays de Midian, et on torture quelques lignes assyriennes mutilées, ainsi qu'un certain nombre de versets bibliques, pour leur faire dire ce qu'on veut y trouver. J'ai consciencieusement examiné tous ces passages, partout מצר est l'Egypte et nullement un pays arabe. Et que dire des *Habiri* des textes d'El-Amarna dont on veut obstinément faire des Hébreux, bien que les mêmes textes connaissent un pays de ce nom (*Habiri-Ki*) et que deux individus de ce peuple portent des noms cosséens ! « Israël est resté sans littérature écritej usqu'à l'époque de la royauté ; l'histoire de Débora est une fable inventée plus tard ; la plupart des juges sont aussi fabuleux que Moïse et les patriarches ; Saül et David ont créé en quelque sorte les tribus de Benjamin et de Juda. Aménophis IV, avec sa tentative monothéiste (?) aussitôt étouffée, était pour la tradition hébraïque une sorte de fondateur de secte ou Mahdi dont le rôle a été attribué à Moïse. Moïse même était originaire de Muṣri ; ce n'est que plus tard qu'on a transformé ce mot en Miṣraïm et fabriqué la légende du séjour d'Israël en Egypte. David était originaire de Muṣri, etc.! »

On m'excusera de pousser plus loin la revue de ces entorses administrées à l'histoire et à la géographie. Encore moins toucherai-je aux questions de critique biblique où l'école nouvelle donne libre carrière à toutes les fantaisies. Il m'est extrêmement pénible d'apprécier si durement un travail fait avec une admirable érudition et un talent si remarquable. Nous regrettons la simplicité et la transparence du livre de M. Schrader, dont une édition rectifiée et augmentée peut encore rendre service aux études bibliques.

La seconde partie, élaborée par M. Zimmern, s'occupe des mythes et des doctrines religieuses. Le babylonisme est poussé jusqu'aux limites insoupçonnées. Toutes les théories et images de la littérature juive, biblique, post-biblique et même évangélique, sont les produits directs d'influences qui, comme les renaissances du Boudḍha, se renouvellent d'une façon mystérieuse à diverses époques,

pour ramener le monde dans la bonne voie du babylonisme antique. Le plus fort côté de cette thèse biscornue, qui ne laisse aucune initiative notable aux autres Sémites, même en pleine période de l'hellénisme en Asie, et de la dernière décadence de Babylone, est l'audace même avec laquelle elle est affirmée. Certes, rien n'est nouveau sous le soleil. Les meilleurs écrivains modernes répètent sous une forme peu variée les réflexions et les idées qu'on pourrait facilement constater dans les littératures d'autres temps et d'autres peuples; mais cela vient du peu d'amplitude de l'argumentation humaine en général et du cercle encore plus étroit de l'expression stéréotypée, fruit de la pauvreté native du lexique populaire. Nous répétons tous les jours les phrases de la veille, mais à notre insu et sans la moindre trace d'une influence mystique qui aurait contribué à nous les faire rappeler. Voici un exemple concret. Marduk, dieu de Babylone, est le fils d'Ea, dieu de l'Océan, et aussi sage que son père. Les poètes épiques lui attribuent la création du monde, les mages l'invoquent comme vainqueur des démons morbifères, par conséquent comme un dieu compatissant et guérisseur. Les qualités de créateur, de sage et de guérisseur appartiennent, selon la Bible, au dieu unique, Yahwé. Chez les Phéniciens, les Araméens, les Moabites, les Ammonites et les Iduméens, dont les dieux suprêmes s'appelaient respectivement Baal, Hadad, Kemoš, Milkom et Qos, les mêmes qualifications furent sans aucun doute assignées à chacune de ces divinités par leurs adorateurs, parce que ces conceptions émanent du génie de la race, mais non pas par suite d'un emprunt direct à la mythologie babylonienne. Le narrateur de la Genèse a trouvé utile de donner au récit païen de la création une forme monothéiste; il n'a jamais pensé à dépouiller Marduk au profit de Yahwé; pour lui Marduk n'existait même pas. M. Zimmern n'a d'ailleurs pu signaler dans la littérature biblique le moindre vestige des mythes babyloniens relatifs à Marduk. Mais, chose étrange, il le retrouve dans l'ange Michaël, dont le livre de Daniel fait le génie tutélaire d'Israël. Puis, sans détrôner Michaël, il reporte la même idée au Messie juif, et de celui-ci à Jésus de Nazareth, le Messie chrétien. De là résulterait « une série d'évolution historiquement bien fondée (?), Marduk-Yahwé-Christ, éventuellement aussi directe, Marduk-Christ » ! Nous croyions jusqu'à présent que la naissance miraculeuse du Christ, son caractère de rédempteur, son apparition à la plénitude des temps, la mission qui lui est confiée par son père, sa passion, sa mort, sa descente aux enfers, sa résurrection, son ascension au ciel, son exaltation, sa réapparition ou parousie, étaient dus à l'interprétation de passages réputés messianiques de la Bible et de la littérature post-biblique; M. Zimmern en fait de simples emprunts au mythe de Marduk,

bien que la plupart de ces dogmes ne s'y trouvent même pas en germe! La saillie spirituelle qui a transformé Max Müller en héros solaire pourrait être reprise à propos de M. Zimmern dont l'identité avec Marduk est marquée par le stylet indélébile du sort : Marduk n'est-il pas le grand charpentier (Zimmerer) du monde? Je n'ajouterai qu'un seul spécimen caractéristique des prétendues allusions mythiques. On lit, Deutéronome, XXXII, 12 : « Le commandement que je te présente aujourd'hui n'est pas au ciel pour que tu puisses dire : Qui monterait pour nous au ciel afin de nous en faciliter la pratique? Il n'est pas non plus au delà de la mer pour que tu puisses dire : Qui traverserait pour nous la mer afin de nous en faciliter la pratique? Cette parole est très proche de toi, ta bouche et ton cœur sont immédiatement capables de la mettre en pratique. » L'auteur veut donc dire qu'il ne faut pas beaucoup de réflexion et de temps pour introduire les pratiques de la loi; avec la bonne volonté on peut y arriver sur-le-champ. M. Zimmern y trouve la réminiscence du mythe d'Étana. Étana, voyant son mariage stérile, prie Šamaš de lui donner un descendant. Šamaš l'envoie à l'aigle qui connaît une herbe prolifiante et comme cette herbe doit être présentée au contact d'Ištar, l'aigle se charge bénévolement de le monter au ciel. Selon M. Z., la première partie de la phrase précitée fait allusion à cette ascension et la seconde partie est influencée du mythe de Gilgamès qui a traversé l'Océan jusqu'à l'île des Bienheureux! C'est entendu, les auteurs juifs et même chrétiens ne peuvent se servir d'une image ou d'une métaphore sans avoir été inspirés par une réminiscence babylonienne. Espérons que ce déplorable abus de rapprochements arbitraires n'aura pas de suites fâcheuses pour les études cunéiformes.

Autant les auteurs précédents cherchent à trop embrasser, autant le livre de M. Jastrow se tient strictement dans les limites de son sujet, et si ses données sont moins fournies et présentent des lacunes comparativement à l'ouvrage de MM. Winckler et Zimmern, la clarté de son exposition lui gagnera les suffrages de ceux qui veulent connaître ce qu'il il y a de sûr dans la mythologie babylonienne. S'étant débarrassé du cauchemer sumérien qui trouble le cerveau des autres assyriologues, M. Jastrow enregistre successivement les divinités des deux genres qui figurent dans les plus anciens documents, sans forcer la note des identifications. J'ai signalé, il y a quelque temps, les avantages de sa méthode, au sujet de l'édition anglaise. Cette édition allemande, dont je n'ai que la première livraison sous les yeux, a considérablement gagné au stage. On peut prédire que les prochaines livraisons accompliront leur tâche avec le même soin et la même limpidité.

Le mémoire de M. H. Radau semble vouloir répondre à une

question que je formulerai ainsi qu'il suit : Étant donné que le récit de la création de P. (= Genèse, I) est emprunté aux Babyloniens, pourquoi n'y trouve-t-on pas la trace du combat d'Élohim (= Marduk) avec la déesse chaotique Tiamat-Tehom? La réponse de M. Radau porte : « Sur ce point, P. a suivi l'antique version *sumérienne* qui, au lieu d'un combat, expliquait la création par une simple génération. L'auteur sacerdotal était donc le plus ancien *critique supérieur* que l'on connaisse! » C'est bien, mais M. Radau a oublié de nous dire comment le juif exilé, P., a pu être en possession de ces textes antiquissimes et surtout y découvrir un système qui est encore ignoré par tous les assyriologues en dehors de M. Radau? Notons que, pour M. Zimmern, le récit de la création de P. est antérieur à l'exil et peut même remonter à l'émigration abrahamide de la Babylonie en Palestine. Nous ne savons plus à quel saint nous vouer. Déjà, au début de son étude, M. Radau écrit : « This (= the so called Yahveh-Tehom) myth represents Yahveh as fighting with a dragon, called either Rahab or Leviathan or serpent, Yahveh overcomes this dragon, *divides it and formes out of the two halves* « the waters that that are above the firmament » and the waters that are below the firmament. » Nous sera-t-il permis de demander à M. Radau dans quel Midrasch se trouvent les deux phrases que j'ai soulignées? Dans la Bible elles ne se trouvent certainement pas. Jusqu'à ce que la référence me soit exactement indiquée, ses bonnes dispositions pour la Bible ne suffisent pas, à elles seules, pour me faire admettre que l'auteur hébreu, « sachant que Marduk était d'importation chananéenne et tardive », a préféré se rattacher plutôt à la tradition sumérienne des générations et est devenu ainsi le patriarche de la *critique supérieure* moderne!

Mark Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphie*, Erster Band Drittes Heft, mit 19 Abbildungen. Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) 1902.

Ce cahier contient les pages 143 à 371, formant la conclusion du premier volume. On y remarque la même abondance d'informations qui distingue les cahiers précédents. La revision des publications donne lieu à des observations qu'on aurait tort de négliger. P. 379 j'admettrais volontiers la lecture סְרֵחֹה si on me fournissait un seul exemple de *ô* pour *ôn* dans les noms moabites, où je trouve דִּיבֹן et non דִּיבֹה, חֹלֹן et non חֹלֹה, חֶשְׁבּוֹן et non חֶשְׁבֹּה. A ma connaissance, les formes abrégées ne s'observent que dans quelques villes cisjordaniques : יְרִיחֹה, גִּילֹה, שׂוֹכֹה, שִׁילֹה, P. — La remarque que, d'après mon interprétation de בנה par « petit-fils », il faudrait עד חצי ימי בנה au lieu de וחצי ו׳ ב׳, oublie la phrase finale וישבה כמש בימו qui n'irait pas avec עד. — P. 280. L'impossibilté de corriger סיר־חרשת

en קיר חדשת « ville neuve », est prouvée par la variante קיר חרש (Isaie, XVI, 11; Jérémie, XLVIII, 31, 36). — La correction éventuelle serait arbitraire. — P. 281. Où רָדָה signifie-t-il « pressurer » (Keltern) » ? — P. 336. Comment יהודא deviendrait-il en écriture grecque Ιαυδα? — P. 351. L'idée de voir dans l'épithète divine שכרא, « libéral, généreux », l'hébreu שָׁכוֹר, « ivre, ivrogne », est bien topique. M. Lidzbarski est très doux quand il s'agit d'un académicien ! Les registres qui terminent le volume seront reçus avec reconnaissance par les travailleurs. Sur les deux articles intitulés *Balsamem* (p. 243-260) et *Der Ursprung des Alphabets* (p. 261-271), on sait déjà que je suis en désaccord avec M. Lidzbarski, mais cela ne diminue aucunement la valeur réelle de l'*Ephemeris*.

IX. *Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien*, für das Schuljahr 1901-1902. Voran geht, *Das Synedrion in Jerusalem* und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des Jerusalemischen Tempels. Von Prof. Dr. Adolf Büchler. Wien. 1902. — 25. *Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest*. Für das Schuljahr 1901-1902. Voran geht : *Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte*, von Prof. Dr. Ludwig Blau. Budapest 1902.

Ces rapports annuels des séminaires rabbiniques de Vienne et de Budapest méritent d'attirer l'attention des spécialistes par l'intérêt de leurs sujets et aussi par les nouveaux résultats qu'ils promettent l'un relativement à l'organisation de la justice à Jérusalem vers la fin du Ier siècle, l'autre à l'histoire du livre chez les Juifs.

En ce qui concerne le premier sujet, M. Büchler s'est proposé de réagir contre le dédain avec lequel les coryphées de la critique moderne ont l'habitude de traiter les renseignements de source juive sur le Synédrion du temple de Jérusalem. Avec pleine raison M. Büchler déclare ce procédé inscientifique et partial. Il s'agit d'établir la crédibilité des données tannaïtiques et nullement d'une défense du Talmud qui n'a rien de scientifique. Ces données méritent d'être examinées à côté de celles qui sont fournies par Josèphe et les évangiles, au lieu d'être repoussées d'emblée lorsqu'elles sont en désaccord avec elles ou paraissent seulement l'être. Ces recherches pénétrantes exigent une connaissance très spéciale de la littérature rabbinique et classique. Les sujets traités sont des plus variés : La salle dite des pierres carrées, lieu de réunion du grand Synédrion; le tribunal siégeant dans cette salle et différent du Synédrion; le grand Beth-din de soixante-et-onze membres; les droits du Bêth-din de la salle susnommée; le président du grand Bêth-din à Jérusalem. A ce propos, l'auteur étudie le rôle des personnages marquants : Gamaliel I, Simon, son fils, Hillel proclamé Nasî, Šemaʿya et Abṭalion et leurs prédécesseurs. Le dernier cha-

pitre explique la situation du grand prêtre dans les affaires politiques et dans l'assemblée du Synédrion. Le tout est suivi d'un registre très détaillé.

Quand on parcourt la masse des matériaux réunis et triés par la remarquable étude de M. L. Blau, en ne peut s'empêcher de penser qu'un travail d'ensemble sur l'histoire du texte biblique n'est plus un désidératum aussi désespéré qu'on le croyait naguère encore. Le savant auteur, élève et collègue de M. le professeur Bacher, nous fait pressentir cet événement littéraire, car il présente ce mémoire comme une sorte d'introduction générale à l'ouvrage que nous attendons et qui est destiné à nous donner une idée plus exacte des péripéties qui ont amené le texte hébreu à l'état où nous le trouvons aujourd'hui. L'introduction met en relief l'importance du résultat à prévoir même en ce qui concerne la critique textuelle. La critique du texte biblique comme elle est exercée de nos jours, dit crânement l'auteur, est un enfant de la fantaisie, de l'arbitraire, du caprice; les résultat qu'elle produit et qui sont perpétués en couleurs splendides de la Bible arc-en-ciel (Regenbogenbibel) servent bien peu à l'éclaircissement de la Sainte Écriture, mais plutôt au discrédit de la critique. L'auteur fait allusion à la critique soi-disant supérieure qui ne se gêne pas de déchirer en plusieurs lambeaux des textes dont l'unité remonte à une tradition antérieure de plusieurs siècles à l'ère vulgaire, entre autres, Zacharie, IX-XIV. L'étude est ample et nourrie de faits. La forme extérieure des livres paléo-hébraïques, y compris la matière des livres, leur forme, leur dimension, leur préparation, les anciens codex; la forme intérieure des livres: colonnes et marges, alignements et lignes, écriture et métier d'écrire; conservation et débit des livres, couvertures et gaines, scribes et correcteurs, librairie et prix. Toutes ces divisions réclament notre intérêt à titre égal. M. Blau voit dans le livre mentionné Jérémie, XXXVI, un rouleau fait de cuir et non de papyrus. La circonstance que l'arrachage des colonnes a été fait au moyen d'un couteau, favorise cette idée; des feuilles de papyrus auraient pu être arrachées avec la main. Je suis moins convaincu que le dicton hostile à la septuple catégorie de spécialistes (Aboth di R. Nathan), dont l'en-tête est formé par le libellarius et le scribe, exprime l'antipathie des laboureurs pour les employés de la communauté ou pour les libres vocations en général; c'est une pure boutade spirituelle d'un rabbin mélancolique qui n'aimait pas une certaine catégorie de gens; l'ironie perce dans la juxtaposition דיין לעורו וקדום. Voilà une belle introduction à l'étude encore plus complète que la science, sereine et confiante, attend du savant auteur. J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

10e Année. — Octobre 1902.

SOMMAIRE

J. Halévy, Recherches bibliques : Supplément aux notes exégétiques, p. 289. — J. Halévy, Notes évangéliques (*suite*) : V. La Parabole du festin de noces. VI. Conception et Naissance de Jésus selon les synoptiques, p. 305. — J. Halévy, Un Dernier Mot sur l'origine de l'alphabet, p. 331. — J. Halévy, Deux Nouvelles Inscriptions de Sidon, p. 347. — J. Halévy, Passages difficiles dans la Bible, p. 368. — Lettre de M. Conti Rossini, p. 373. — J. Halévy, Bibliographie, p. 377.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28.

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

Rue Bonaparte, 28.

PUBLICATIONS DE M. J. HALÉVY

Recherches bibliques. Première partie : L'Histoire des origines d'après la Genèse. Texte, traduction et commentaire. Un beau volume in-8°. 20 fr.

— Deuxième partie : L'Histoire des origines d'après la Genèse. Texte, traduction et commentaire. Un beau volume in-8°. 20 fr.

Mahberet. Recueil de compositions hébraïques en prose et en vers. In-18. 10 fr.

La prétendue langue d'Accad est-elle touranienne? In-8°. 2 fr.

La Nouvelle Évolution de l'accadisme. Deux parties in-8°. 2 fr. 50

Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirli. Texte, traduction et commentaire. In-8°. 6 fr.

Nouvelles Observations sur les écritures indiennes. In-8°. 3 fr.

Un Dernier Mot sur l'alphabet kharosthi. In-8°. 1 fr. 50

Opinion de M. Barth sur la question des écritures indiennes. In-8°. 1 fr. 25

L'Origine des écritures cunéiforme et phénicienne. 3 fr.

Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte. In-8°. 4 fr.

Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde. In-8°. 3 fr.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, transcrite et traduite. Suivie d'un index des noms propres, des idéogrammes et des mots contenus dans ces lettres, par M. J. Perruchon. Un fort volume in-8°. 25 fr.

Le Nouveau Fragment hébreu de l'Ecclésiastique. In-8°. 1 fr. 25

Nouvel Examen des inscriptions de Zindjirli. In-8°. 2 fr.

Tobie et Akhiakar. In-8°. 3 fr.

Le Sumérisme et l'Histoire babylonienne. In-8°. 5 fr. 50

Découverte d'un critérium sumérien. In-8°. 1 fr. 15

Paris. — Imprimerie G. MAURIN, 71, rue de Rennes.